نادر الحمّامي

صورة الصحابيّ في كتب الحديث





نادر الحمّامي

صورة الصحابيّ في كتب الحديث





الكتاب: **صورة الصحابيّ في كتب الحديث**
تأليف: **نادر الحمّامي**
الطبعة الأولى، 2014
عدد الصفحات: 384
القياس: 17 × 24

ISBN: 978-9953-68-697-4

الناشر: **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا) – 42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 522 212+ – 307651 522 212+
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان
ص.ب: 113/5158 – الحمراء – شارع جاندارك - بناية المقدسي
هاتف: 750507 1 961+ – 352826 1 961+
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود
مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

الرباط المدينة – ص.ب: 10596 – المملكة المغربية
هاتف: 730450 537 212+ – فاكس: 730408 537 212+
Email: info@mominoun.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبنّاها المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود.

إلى جيهان وياسين وغسّان

تنويه وإسداء شكر

هذا العمل في الأصل بحث لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والآداب والحضارة العربيّة، نُوقش بكلّية الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة بمنّوبة (تونس) بتاريخ 24 نوفمبر 2010، أقدّمه للنشر بعد أن ناقشته لجنة علميّة تألفت من الأستاذ محمود طرشونة رئيساً، والأستاذ منصف الجزّار والأستاذة آمال قرامي مقرّرين، والأستاذة حياة عمامو عضواً، والأستاذ وحيد السعفي مشرفاً. فلهم منّي كلّ الشكر والاحترام. وقد أسندوا إلى العمل ملاحظة مشرّف جدّاً، بعد أن نبّهوني إلى جملة من الهنات والأخطاء حاولت جهدي أخذها بعين الاعتبار أثناء مراجعة البحث وإعداده للنشر.

واعترافاً بالجميل أتوجّه بالشكر إلى أساتذتي وزملائي الذين لم يبخلوا عليّ بوقتهم وجهدهم لنصحي وتصويب أخطائي حتّى يستقيم هذا البحث على صورته.

ولا يفوتني أن أشكر كلّ المشرفين على برنامج Europe in the Middle East - The Middle East in Europe بمعهد الدراسات العليا ببرلين (Wissenschaftskolleg zu Berlin) ممثّلاً في مديره جورج خليل ومساعديه فقد وفّروا لي كلّ أسباب العمل المريح لمراجعة هذا البحث وتدقيقه.

ويقتضي الواجب أن أخصّ بالشكر الأستاذ وحيد السعفي الذي قَبِل برحابة صدر الإشراف على هذه الأطروحة وتابعها في كلّ أطوارها بدقّة وعناية كبيرتين، مجيباً عن أسئلتي واستفساراتي الكثيرة في اللقاءات العديدة التي جمعتني به.

« Toute société, qu'elle soit primitive, antique, médiévale ou moderne, qu'elle se base sur des traditions orales ou écrites, *se voit et se donne à voir à l'extérieur, construit son histoire selon une certaine image* »

Claude Gilliot, «Imaginaire social et Magazi »
in *Journal Asiatique* t. LXXLV, (1987), p. 61.

الرموز والمختصرات

ج: جزء.
ص: صفحة.
م: مجلّد.

B.S.O.A.S :	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
EI_2 :	Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, Paris/Leyde, 1960
MW :	The Moslim World
R.E.I :	Revue des études Islamiques
R.E.M.M.M :	Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée
SI :	Studia Islamica



مقدّمات

1. المقدّمة العامّة

لا شيء يحفزّ على البحث ويكون دافعاً له قدر السؤال. ولا أهمّ من السؤال عن المألوف، ولا أبلغ من إجابة تقوم على استنطاق النصوص، مع انفتاحها على النقد، وإتاحتها إمكانيّة إعادة النظر حتّى يعود السؤال ثانية ويكون البحث من جديد.

من هنا كان سؤالنا عن الصحابة، أولئك الذين أَلِفَهُم أهل السنّة من المسلمين رغم أنّهم لم يعاصروهم لأنّهم كانوا يعيشون بينهم في كلّ عصر، لا تخلو منهم كتبهم باختلاف أجناسها واتّجاهاتها، وكذا أحاديثهم في المساجد والساحات والبيوت، وفي إعلامهم، يهتدون بهديهم ويسيرون على خطاهم وعلى خطى الحبيب نبيّهم.

ويتحوّل الأمر إلى حنين إلى جيل مثال، عمّ فيه الصفاء والنقاء، يحاول المسلمون استعادته بأحلامهم وخيالهم وتكثيف الفضائل، وبشتّى السبل، وإن كان الأمر بذمّ أنفسهم وعصرهم الذي عمّت فيه البلوى، وعاد فيه الإسلام غريباً كما بدأ، ولا خلاص من الغربة إلا باتّباع السلف، والابتعاد عن بدع الخلف، تلك البدع المؤديّة إلى الضلالة والنار.

كذا حال الناس في كلّ زمان، حنين دائم إلى الماضي، واسمع ابن المقفّع يقول: «إنّا وجدنا الناس قبلنا كانوا أعظم أجساماً، وأوفر مع أجسامهم أحلاماً، وأشدّ قوّة، وأحسن بقوّتهم للأمور إتقاناً، وأطول أعماراً، وأفضل بأعمارهم للأشياء اختباراً. فكان صاحب الدّين منهم أبلغ في أمر الدّين علماً وعملاً من صاحب الدّين منّا، وكان صاحب الدنيا على مثل ذلك من البلاغة والفضل [. . .] فمنتهى علم

عالِمنا في هذا الزمان أن يأخذ من علمهم، وغاية إحسان محسننا أن يقتدي بسيرتهم، وأحسن ما يصيب من الحديث محدّثنا أن ينظر في كتبهم، فيكون كأنّه إيّاهم يُحاور، ومنهم يستمع، وآثارهم يتّبع، وعلى أفعالهم يحتذي، وبهم يقتدي»[1].

وإذا كان للعوامل النفسيّة والاجتماعيّة دور مهمّ في تكريس النظرة التمجيديّة إلى السلف، فإنّ العامل الدينيّ يبقى هو الأهمّ «ذلك أنّ ديانات الوحي النبويّ الثلاث- اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام- تتّفق على تقسيم التاريخ إلى ثلاث فترات متميّزة: فترة الظلمات والضلالة التي تسبق الوحي، وفترة النور والهدى، الفترة الممتازة في التاريخ، وهي التي تجلّى فيها الوحي، [. . .] ثمّ الفترة التي تلي الوحي والتي يخفت فيها النور كلّما تمّ الابتعاد عن منبع ذلك النور، إلى أن يفسد الأمر فسادا كلّيّاً مطلقاً»[2]. ومن هنا كان طموح كلّ دين إلى أن يكون ديناً استرجاعيّاً[3].

في هذا الإطار تعدّدت الأخبار والنصوص المبينة عن فضل السلف وخاصّة الصحابة مقارنة بالخلف، وأصبحت نظرة المسلمين في الغالب محكومة بمعيار تفاضليّ بحيث يكون الصحابة في قمّة هرم الفضائل، وكلّما ابتعدنا عن تلك القمّة تدحرجنا إلى النقص، وبذلك تقوم نظرة تفاضليّة إلى أجيال المسلمين يلخّصها حديث خيار القرن المرويّ بطرق متعدّدة وجاء فيه: «عن عائشة قالت: سأل رجل النبيّ ﷺ: أيّ الناس خير؟ قال: القرن الذي أنا فيه، ثمّ الثاني، ثمّ الثالث»[4].

غير أنّ الناظر في كتب الطبقات والتراجم والتاريخ وحتّى كتب الفرق والمقالات والعقائد يمكن أن يتبيّن دون صعوبة كبيرة أنّ منزلة الصحابة في الضمير

---

(1) ابن المقفّع، **الأدب الكبير**، ص ص 13-15. (التوثيق الكامل للمصادر والمراجع في آخر هذا البحث).

(2) عبد المجيد الشرفي، **لبنات**، فصل: «السلفيّة بين الأمس واليوم»، ص 38.

(3) R. Bastide, *Sociologie des mutations religieuses*, p. 157.

(4) **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل الصحابة ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم.

الإسلاميّ قد شهدت تحوّلات كثيرة، فالواضح أنّه لم تكن لهم المكانة الكبيرة التي اكتسبوها لاحقاً في التاريخ بعد استقرار المذاهب الكلاميّة وقيام العلوم الإسلاميّة من تفسير وحديث وفقه وغيرها، ويمكننا القول إنّه بداية من القرن الثالث بالخصوص، أي في الفترة اللاحقة للتدوين و«انتصار الأرثوذكسيّة السنّيّة»[1]، انتهى الأمر «إلى إقامة صرح نظريّ، وسياج دوغمائيّ يحمي أصحاب محمّد من كلّ ما يمكن أن يمسّ مكانتهم في الفكر والوجدان، ويقوّي إلى اليوم الإحساس بالسلامة عند الاقتداء بهم والاستضاءة بنورهم»[2]. وهذا الصرح النظريّ كرّسته كتب العقائد السنيّة بالأساس التي جعلت من الإشادة بفضل الصحابة ومعرفة حقّهم ركناً قارّاً من أركان العقيدة القويمة، ويكفي هنا أن نثبت ما ذكره الأشعريّ إمام المتكلّمين وهو يبين عن أصول ديانة أهل الحقّ والسنّة: «وندين بحبّ السلف الذين اختارهم اللّه لصحبة نبيّه عليه السلام، ونثني عليهم بما أثنى اللّه به عليهم، ونتولاهم أجمعين، ونقول إنّ الإمام الفاضل بعد رسول اللّه ﷺ أبو بكر الصدّيق [. . .] ثمّ عمر بن الخطّاب [. . .] ثمّ عثمان بن عفّان [. . .] ثمّ عليّ بن أبي طالب، فهؤلاء الأئمّة بعد رسول اللّه ﷺ وخلافتهم خلافة نبوّة. ونشهد بالجنّة للعشرة الذين شهد لهم رسول اللّه ﷺ بها. ونتولّى سائر أصحاب النبيّ ﷺ، ونكفّ عمّا شجر بينهم»[3]. وبذلك يصبح كلّ من لم يعتقد ما اعتقده الأشعريّ في الصحابة خارجاً من دائرة الإيمان إلى دائرة الكفر.

استقرّ الأمر عقائديّاً على ما قرّره الأشعريّ، وكرّسه الحنابلة خاصّة من بعد، وكان كلّ ذلك في حاجة إلى النصّ فاضطلع التفسير بمهمّة تأويل ما يمكن تأويله في القرآن لبيان فضل الصحابة، وانغمس القصّاص في نسج قصصهم وبثّها بين الناس تأكيداً لمناقبهم، وانشغل المحدّثون برواية كلّ ما يُعلي من شأنهم، حفاظاً على ما ترسّخ في الأذهان حول الصحابة وهم أصول الديّن ومصدر نقله إلى الأجيال اللاحقة، لذلك لا غرابة في الوقوف على ردود شديدة ضدّ كلّ من يحاول تحريك

(1) راجع: بسّام الجمل، **الإسلام السنّي**، ص ص 27-29.
(2) محمّد حمزة، **فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخيّ**، ص 78.
(3) الأشعريّ، **الإبانة عن أصول الديانة**، ص 18.

ما «تلقّته الأمّة بالقبول» في شأنهم لأنّ المؤسّسة الدينيّة على وعي تامّ بما «يمكن أن يجرّه القدح في نزاهة الصحابة وأمانة نقلهم من نتائج قد تعصف بأصول الدين الإسلاميّ»[1].

إنّ الحفاظ على مكانة الصحابة وتعديلهم جميعاً في المنظور السنّي مهمّة اضطلعت بها كل العلوم الإسلاميّة، وغدا القول فيهم محدّداً من محدّدات العقيدة كما بيّن نصّ الأشعري المذكور سابقاً. غير أنّ مثل ذلك التنظير كان في حاجة إلى صياغة صورة للصحابة متعالية، نشط المتخيّل الإسلامي في رسمها لغايات عقائديّة جداليّة ومعرفيّة مختلفة، ولذلك توجّه اهتمامنا في هذا البحث صوب أشكال المتخيّل المتعلّق بالصحابة في كتب الحديث، وآليّات صياغة الأخبار، والوظائف التي من ورائها صِيغت. ولئن كان الهدف الظاهر من الروايات هو الإبلاغ والنقل فإنّ هدف المبطّن يبقى التأثير «فالإنسان في نقله للأخبار يريد أن يحقّق غايتين أساسيّتين: غاية إبلاغيّة وغاية تأثيريّة، وإذا كانت الغاية الإبلاغيّة تميل إلى الأمانة في النقل، فإنّ الغاية التأثيريّة تحتاج إلى استخدام أدوات متعدّدة قصد تحقيق الغاية، ومنها الكذب والتزيّد والمبالغة والغلوّ»[2].

تلك الغاية التأثيريّة إذن هي المنشّطة لدور المتخيّل وعمله في تضخيم فضائل الصحابة ومناقبهم. فأخبار فضائلهم وسيرهم حين نقلّبها نجد أنّها ملتبسة بالعقيدة، ممّا يجعلها في علاقة وطيدة مع أيديولوجيا معيّنة. وقد كانت تلك العلاقة أحد المواضيع التي نظر فيها محمّد القاضي عند بحثه في «الخبر في الأدب العربي» فحدّد أنّ الخبر يتشكّل في إطار علاقة مع ما يسمّيه «الأيديولوجيا السافرة» وأخرى هي «الأيديولوجيا المقنّعة». وما لفت انتباهنا حقّاً من خلال الأمثلة التي سيقت في هذا المبحث أنّها أخبار، وإن كان مصدرها كتب الأدب أساساً، فإنّ علاقتها بالدين والعقيدة كبيرة، فكانت الأخبار المتعلّقة بالأيديولوجيا، سافرة كانت أو مقنّعة، تتحدّث عن صدق النبوّة، وتكرس الإيمان، وإعلاء شأن شخصيّات دينيّة وسياسيّة،

(1) محمّد حمزة، **فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخي**، ص 77.
(2) منصف الجزّار، **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول**، ص 32.

وبيان المواقف العقائديّة والكلاميّة[1].

لا نرى أنّ أخبار الصحابة تخرج عن هذا الإطار فهي مشكّلة تشكيلاً فنيّاً لخدمة أغراض مختلفة متلوّنة بمشاغل صانعيها وناقيلها، ممّا يجعلها أخباراً مندرجة بامتياز في مبحث المتخيّل الإسلامي، وهو مبحث غدا منذ عقود مبحثاً مهمّاً في دراسة الفكر الإسلامي، استناداً إلى استقراء النصوص مباشرة وتحليلها في ضوء العلوم الإنسانيّة الحديثة. والملاحظ أنّ المتخيّل قد حظي «بدراسات كثيرة كشفت النقاب عن مكوّناته المختلفة وطرق تدخّله في التفكير وانتصابه صوراً حيّة في حياة الناس اليوميّة، يصعب فصلها عن واقعهم المعيش»[2].

لقد فتحت أعمال سارتر (Sartre) وبرغسون (Bergson) وباشلار (Bachelard) ولوقوف (Le Goff)) ودوران (Durand) وروداري (Rodari) وغيرهم، وهي أعمال تنظيريّة بالأساس ومختلفة التوجّهات، الباب أمام دراسات تطبيقيّة كثيرة من قبيل أعمال محمّد أركون إذ كان الالتفات إلى المتخيّل بالدرس عنصراً أساسيّاً «فتراه فيها شديد الدعوة إلى اعتباره طرفاً قارّاً في التفكير العربي الإسلامي، وإلى ضرورة الإحاطة به في مختلف العلوم الإسلاميّة»[3]. وليس بعيداً عن ذلك ما أنجزه جمال الدين بن الشيخ الذي جعل العجيب والغريب وهو شكل من أشكال المتخيّل «جزءاً لا يتجزّأ من النظام المعرفي العربي الإسلامي، وخاصّة في ما يتعلّق منه بالتراث الديني. وقد تتبّع ذلك لا فقط من خلال قصص ألف ليلة وليلة إذ ربطها بالمعتقد السائد والمنظومة الفكريّة في المجتمع، بل كذلك من خلال دراسة القصص الديني نفسه مثل قصّة الإسراء والمعراج، ودراسة أهمّ كتاب تراث في العجيب والغريب وهو كتاب زكريّاء القزويني عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات»[4].

---

(1) انظر كامل الفصل الثالث في الباب الأخير وعنوانه «الخبر والإيديولوجيا» في: محمّد القاضي، **الخبر في الأدب العربي**، ص ص 642-683.

(2) وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص 35.

(3) **المرجع السابق**، ص 35، هامش 3.

(4) وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص 33، وانظر هناك الإحالات على أعمال جمال الدين بن الشيخ المشار إليها.

ويمثّل بحثنا في صورة الصحابة، وهو بحث في المتخيّل أساساً، إفادة من جهود عدد غير قليل من الدراسات المنجزة في إطار الجامعة التونسيّة، قامت على استقراء النصوص بصفة مباشرة، وحلّلتها في ضوء المعارف الحديثة ومن بينها أطروحة محمّد عجينة وموضوعها «موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها» التي جمع فيها شتات مادّة غزيرة عن الأساطير العربيّة تتعلّق بالخلق والأصول، ومظاهر الطبيعة، والكائنات اللامرئيّة، والبطولة والمؤسّسات، والكون الأسطوري، ليصل إلى أنّ ما جمعه وتتبّع أصوله انتهى به إلى «هذا المعرض الحافل بنتاج مخيال أسلافنا من العرب القدامى المتراكب بعضه على بعض، المتراكم صوراً ورموزاً وأساطير تؤلّف عالماً من الخيال بديعاً ومجموعة من البنى المولّدة هي الأخرى لصور وأساطير لا تزال حيّة فاعلة»[1].

وفي إطار البحث في المتخيّل في الثقافة الإسلاميّة يتنزّل بحث وحيد السعفي «العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، تفسير ابن كثير أنموذجاً» الناظر في سمات تشكّل العجيب والغريب من خلال التفسير بالمأثور فكان تقليب الروايات الخاصّة بقصّة الخليقة، وقصص الأنبياء بمختلف تجلّياتها، وما تعلّق بمتخيّل خاصّ بالأخرويّات، مدرجاً كلّ ذلك في إطار مفهوم الخطاب الديني الذي يجب أن لا يُعتبر «خطاباً منبتّاً، بل هو نشأ وتطوّر في بيئة لا بدّ لدراستها من محاولة الإحاطة بعناصرها المختلفة، لسانيّة كانت أو اجتماعيّة أو أخلاقيّة وحتّى اقتصاديّة. فالخطاب الديني إن لم يكن صدى لها فهو بناء انطلاقاً منها. ولا بدّ كذلك من العودة إلى الخطابات الحافّة بالخطاب الديني، المجاورة له [. . .] ولا يجب، من ناحية أخرى، أن يظلّ الخطاب الديني العربي الإسلامي دائراً في مدار بيئته الثقافيّة والاجتماعيّة وحدها بمعزل عن غيره من خطابات دينيّة في حقول ثقافيّة أخرى»[2].

ومن البحوث الناظرة في مظاهر المتخيّل ودلالاته في الثقافة الإسلاميّة تستوقفنا أطروحة منصف الجزّار «المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول» القائمة

---

(1) محمّد عجينة، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها**، ص 571.
(2) وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص ص 42-43.

على تقليب الخوارق من كتب السيرة وغيرها والنظر «في القضايا في إطار تعقّبها ضمن خطّ تاريخيّ عاد بنا في نقطة انطلاقه إلى زمن البدايات وانتهى بسلسلة غزوات محمّد ونشأة أمّة الاستجابة وقد تمثّلت وجوها من حياتها ومعادها». وبناء على هذا التمشّي كان البحث في نصوص الخوارق المتعلّقة بنسب محمّد وولادته ونشأته والتبشير بنبوّته وبعثته وإسرائه ومعراجه وهجرته وغزواته، وكلّ ذلك بحثاً عن مظاهر المتخيّل المرتبطة بالخوارق والحامل «على الأقلّ لسمتين هامّتين، فهو في الظاهر سجلّ حكايات عجيبة وغريبة تصوّر ذهنيّة مبدعيها ومروّجيها ومتلقّيها، وهو في جوهره ينمّ عن دلالات ومواقف [. . .] أمّا السمة الثانية فظهرت عندما استند المخيال الإسلامي في الفترة الوسيطة إلى عناصر التقليد والترديد [. . .] ورغم كلّ ذلك فقد وفّر ترديد روايات الخوارق في مختلف الأزمنة وعلى امتداد الأزمنة والأمكنة في البلاد الإسلاميّة مجالاً جمع بين الأجيال، فوفّر إمكانيّة الحلم. . . حلم اليقظة. [. . .] وكانت هذه الأحلام مشدودة إلى السنن الثقافيّة المتلاحقة، فامتزجت الأحلام بالتطلّعات، وتوسّعت دائرة نبوّة محمّد»[1].

في مثل هذه السياقات العامّة نحاول قراءة أخبار الصحابة وفضائلهم في كتب الحديث، وكيف صاغت لهم المرويّات والأخبار صوراً تنأى بهم عن إكراهات السياسة والاجتماع، يقبلها الضمير ويستسيغها فلا يتمّ التطرّق إلى ما يخدش صورة الصحابة المثاليّة، تلك الصورة التي انبنت عليها المؤسّسة الدينيّة بما يروى عن سلوك الصحابة وأخلاقهم ومعاملاتهم وعلمهم وكلّ ما يتعلّق بهم. إنّ صورة الصحابة بهذا المعنى هي المشكّلة للمؤسّسة الدينيّة التي تعتبر ضرباً من ضروب التمثّل الاجتماعي، ترى المجموعة فيها نفسها وتسقط عليها أحلامها وطموحاتها، وتجعل منها مثالاً للاقتداء[2].

والأسئلة المطروحة هنا كيف تشكّلت تلك الصورة؟ وكيف نظرت أجيال المسلمين المتلاحقة إلى الصحابة؟ وما هي وظائف تلك الصورة في التاريخ؟

(1) منصف الجزّار، **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول**، ص ص 597-598.
(2) راجع في هذا المعنى وكيفيّة تحوّل المؤسّسة الدينيّة إلى تمثّل اجتماعي:
P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, p. 322.

قبل الإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها وبيان منهجنا في بحثنا وأسسه النظريّة ومدوّنته وتبويبه، رأينا أن نعرّج على بعض الدراسات السابقة التي تعرّضت للصحابة.

2. المقدّمة الثانية: في الدراسات السابقة

يمكن القول في غير مبالغة إنّه من العسير الإلمام بكلّ ما كتب في موضوع الصحبة والصحابة، نظراً إلى أنّ الصحابة كانوا حاضرين في شتّى مجالات الفكر الإسلاميّ من تاريخ وسيرة وتفسير وحديث وتصوّف وفقه وأصوله وكلام وأدب وغيرها، فكانوا بذلك من القواسم المشتركة بين مختلف الاختصاصات المعتنية بالفكر الإسلاميّ سواء تعلّق الأمر بالفكر الدينيّ أو بغيره.

وإزاء هذا التعدّد رأينا التمثيل على تلك الدراسات الكثيرة مستندين إلى اتّجاهاتها وغاياتها ومناهج بحثها دون إكثار من الأمثلة، وذلك بقطع النظر عمّا إذا كانت تلك الدراسات تتعلّق بالصحابة إجمالاً، أو بشخصيّة مفردة، وسواء أيضاً كانت الدراسات لمسلمين أو مستشرقين، فالغاية من تمثيلنا هي بيان المناهج المتّبعة أكثر من أيّ شيء آخر.

أ. التيّار الإيماني التمجيدي

لنبادر إلى القول إنّ أكثر ما وقفنا عليه من كتب حديثة تتعلّق بالصحابة، تتّخذ من جمع الأخبار على شاكلة القدامى منهجاً، وكان ما ألف في هذا المنهج في الغالب ذا منزع إيمانيّ تمجيديّ، لا يكاد أصحابه يضيفون شيئاً يُذكر إلى مصنّفات القدامى في كتب التراجم والطبقات والرجال والفضائل. وأمام كثرة هذا الصنف من الكتب لا نمثّل عليها بكتاب معيّن، وهي تسعى عموماً إلى تمجيد جيل الصحابة إمّا بغاية الردّ[1]، أو التعليم والوعظ[2]، أو بهدف أيديولوجيّ[3]، أو لغايات

---

(1) مثال ذلك محمّد عجّاج الخطيب، **أبو هريرة، راوية الإسلام**، وهو ردّ على كتاب محمود أبي ريّة، **شيخ المضيرة أبو هريرة**.

(2) مثال ذلك: عبد الرحمان رأفت باشا، **صور من حياة الصحابة**.

(3) يمكن التمثيل على ذلك بـ: أحمد الجدع، **فدائيّون من عصر الرسول**.

دعويّة[1] أو إيماناً واحتساباً آثر أصحابها السلامة والعافية.

غير أنّه من الأخطاء الشائعة أنّ النظرة التمجيديّة الإيمانيّة إلى الصحابة كانت وليدة الانتماء إلى المؤسّسة الدينيّة، ونقول أنّ ذلك من الأخطاء الشائعة لأنّ هناك من انتمى إلى تلك المؤسّسة وكان من شيوخها غير أنّ خطابه كان منافياً تماماً لما ذهب إليه علماء الدين والدعاة في العموم الغالب، وشكّلوا بذلك اتّجاهاً قائم الذات وشكّل بالنسبة إلينا اتّجاهاً في الدراسات التي نمثّل عليها.

ب. نقد الصحابة من داخل المؤسّسة الدينيّة

اخترنا أن نمثّل على هذا الاتّجاه بكتاب **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة** لخليل عبد الكريم، وهو المنتمي أصلاً إلى مؤسّسة الأزهر، وكان من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين المصريّة.

يتألف الكتاب من ثلاثة أسفار أوّلها «محمّد والصحابة»، والثاني «الصحابة والصحابة»، والثالث «الصحابة والمجتمع»، وكان منطلق خليل عبد الكريم في أسفاره الثلاثة واحداً وهو كسر ما أحاط بالصحابة من هالة القداسة لدى المسلمين، وتنزيلهم منزلة البشر، فيعتريهم بذلك ما يعتري كلّ الناس في كلّ مكان وزمان من نوازع وميول. وكان منهجه كذلك واحداً أيضاً يقوم على جمع الأخبار الكثيرة المشتّتة، من كتب التاريخ والتفسير والحديث والسيرة والتراجم المعتمدة لدى أهل السنّة، ثمّ تبويبها وفق محاور اختارها، ورأى في ما جمعه من أخبار الصحابة انقلاباً قِيميّاً وأخلاقيّاً لا ينسجم وطبيعة رسالة الإسلام مثل حرصهم على المال وتعاظم ثرواتهم والتقاتل الذي كان بينهم، وكيفيّة تعاملهم مع النّساء. وإذا غضضنا الطرف عن تفاصيل هذا الكتاب فإنّه يمكن الإقرار بأنّ ميزته الأساسيّة هي جمع شتات مادّة ضخمة من الأخبار مبثوثة في شتّى أنواع كتب التراث. غير أنّ تعامله مع تلك المادّة كان انتقائيّاً بالأساس فهو لا يكاد يثبت للصحابة فضيلة، ولا يدرج في كتبه إلا النقائص حتّى لكأنّ كتابه أصبح في مثالب الصحابة، إلى الحدّ الذي يصل فيه إلى التلميح بمسائل في غاية الخطورة من قبيل التشكيك في موت فاطمة بنت النبيّ موتاً

---

(1) من الأمثلة على ذلك كتاب محمّد يوسف الكاندهلوي، **حياة الصحابة**.

طبيعيّاً والتلميح إلى أنّ عمر قد سعى إلى قتلها[1]. وهو في كلّ ذلك يسعى إلى الإيهام باعتماده على العلوم الإنسانيّة الحديثة، مثل علم الاجتماع وهو كثيراً ما يردّد اعتماده عليه[2]. وإجمالاً للقول في ما يتعلّق بمنهج خليل عبد الكريم، أنّه منهج لا يتجاوز الجمع، ويقف على طرف نقيض مع المؤلّفات التمجيديّة، فلئن كانت تلك المؤلّفات تحرص على جمع الفضائل والمناقب، فإنّ مؤلّف **شدو الربابة** كان حريصاً على التقاط ما يخلّ بما وقر في الضمير الإسلاميّ عن مجتمع الصحابة، فيتقاطع في كثير من الأحيان مع صنف ثان من الدراسات ينتمي بدوره إلى المؤسّسة الدينيّة، ولكنّها المؤسّسة المخالفة، وأبرز مثال على ذلك يبقى ما ألفه الشيعة بالخصوص حول الصحابة كسراً للتصوّر السنّي فاندرج الأمر ضمن الأغراض الجداليّة.

ت. المنزع الجداليّ في نقد الصحابة

لا يتّسع المجال هنا لبيان أنّ ما يروى من مواقف الصحابة السياسيّة، وخاصّة من مسألة الخلافة الأولى، وعلاقتهم بعليّ، ثمّ مدى ارتباطهم بخلفاء بني أميّة، كان السبب الرئيسيّ في قبول روايات صحابيّ أو ردّها، فقد كان الصحابة الموالون لعثمان وللأمويّين مطعوناً فيهم لدى الشيعة، فرُمُوا بالكذب والوضع في الأحاديث فروي مثلاً: «عن جعفر بن محمّد عليه السلام قال: ثلاثة كانوا يكذبون على رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله: أبو هريرة وأنس بن مالك وامرأة. أقول (أي المجلسي): سيأتي بإسناده في باب عائشة»[3]. وكان ذلك «الكذب» وطيد الصلة بالسياسة وهو ما تصرّح به أخبار أخرى من قبيل ما يروى عن الإسكافي المعتزليّ من «أنّ معاوية وضع قوماً من الصحابة وقوماً من التابعين على رواية أخبار قبيحة في عليّ عليه

---

(1) انظر السفر الثاني من الكتاب، ص ص 326-327 حيث يقول: «وهنا تبرز علامة استفهام كبيرة [. . .] وهي الموت المفاجئ المبكّر لفاطمة ابنة قائد الثورة وزعيمة المعارضة، لقد توفّيت ولم تبلغ الثلاثين ولم يُعهد في بني هاشم الموت المبكّر بل طول العمر النسبيّ، وهل موت فاطمة بتلك الصورة المفاجئة كان هو الحلّ الأكثر دهاء والبديل لاقتراح ابن الخطّاب بتحريق بيتها بمن يجتمع فيه؟».

(2) انظر مثلاً السفر الأوّل، **محمّد والصحابة**، ص 16، وكذلك ص 175.

(3) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 22، ص 102.

السلام، يقتضي الطعن فيه والبراءة منه وجعل لهم جعلاً يُرغب في مثله فاختلقوا ما أرضاه، منهم أبو هريرة وعمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة ومن التابعين عروة بن الزبير»[1].

والملاحظ أنّ أبا هريرة كان في مثل هذه الأخبار على رأس القائمة لأنّه يمثّل راوية الحديث في المنظور السنّي، وهو إلى ذلك منحاز إلى بني أميّة من الناحية السياسيّة فكان مدخلاً مناسباً للطعن في رواية أهل السنّة في مصنّفات الشيعة وكتبهم القديمة والحديثة التي اخترنا التمثيل عليها بكتاب اللبناني عبد الحسين شرف الدّين الموسوي **أبو هريرة**[2].

يصرّح الموسوي في بداية كتابه بأهدافه من وراء ما صنّف في أبي هريرة فيصف كتابه بأنّه «دراسة لحياة صحابيّ روى عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله فأكثر حتّى أفرط وروت عنه صحاح الجمهور وسائر مسانيدهم فأكثرت حتّى أفرطت أيضاً، ولا يسعنا إزاء هذه الروايات أن نبحث عن مصدرها لاتّصالها بحياتنا الدينيّة والعقليّة اتّصالاً مباشراً، ولولا ذلك لتجاوزناها»[3]. هكذا يكون الكتاب حسب مؤلّفه دفاعاً عن الدين وانتصاراً له. ويستعمل الموسوي في كتابه عبارات غريبة عن كتب الشيعة في الغالب من قبيل حديثه عن «الخلفاء الأربعة» وكذلك «أمّهات المؤمنين التسع»[4]. ونحسب أنّ استعمال مثل هذه العبارات ضرب من ضروب التقنيع حتّى لا يرمى الكتاب بالتهجّم والانتصار للمذهب، ذلك الانتصار الذي تكشف عنه ثنايا الكتاب. فالموسوي، وكتابه مخصّص مبدئيّاً لشخصيّة أبي هريرة، لا يدع فرصة تمرّ دون إبطان المقارنة بين خلافة عليّ وخلافة عثمان[5]، ولا يضيع فرصة المفاضلة بين أبي بكر وعليّ معتبراً أنّ عليّاً هو الأفضل لأنّه هو الذي أدّى عن الرسول سورة التوبة

---

(1) **المصدر نفسه**، ج 30، ص 401.
(2) كان هذا الكتاب ملهماً لمحمود أبي ريّة لتأليف كتابه: **شيخ المضيرة، أبو هريرة**، رغم الاختلاف المذهبيّ بين المؤلّفين، وانظر في ذلك: محمّد حمزة، **الحديث النبويّ ومكانته في الفكر الإسلاميّ الحديث**، ص ص 99-100.
(3) الموسوي، **أبو هريرة**، ص 5.
(4) **المرجع نفسه**، ص 7.
(5) **المرجع نفسه**، ص ص 29-30.

في الحجّ[1]، ويلحّ أيضاً على انتهازيّة أبي هريرة في الظاهر ولكنّ إلحاحه اتّخذ غالباً طابع التلميح إلى أنّ عليّاً كان منتصراً للدّين محبّاً للآخرة في حين أنّ معاوية كان رجل دنيا مقبلاً عليها، فيروي مثلاً عن أبي هريرة أنّه كان يحبّ المضيرة «فيأكلها مع معاوية، وإذا حضرت الصلاة صلّى خلف عليّ، فإذا قيل له قال: مضيرة معاوية أدسم والصلاة خلف عليّ أفضل»[2]. ومجمل القول حول هذا الكتاب الذي اخترناه ممثّلاً للمنزع الجداليّ في نقد الصحابة أنّه رغم ما أفصح عنه في البداية من دفاع عمّا يروى عن النبيّ، فإنّ أبا هريرة لم يكن سوى مدخل للاحتجاج على العقائد الإماميّة، وردّ الكثير من الأحاديث السنّية والطعن في مجاميع الحديث المرويّة عن غير أئمّة الشيعة، وهي مصدر الدين لدى الإماميّة، وقد تكون أحاديث السنّة بالنسبة إلى علماء الشيعة لا تعني شيئاً في المنظومة الدينيّة حتّى يدافعوا عنها.

ث. البحث التاريخيّ

كان كتاب حياة عمامو **أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام** أبرز ما يمكننا التمثيل به على البحوث التاريخيّة المعتنية بالصحابة لعلاقته المباشرة بموضوع بحثنا. وهذا الكتاب، وهو في الأصل بحث جامعيّ في اختصاص التاريخ، هامّ في بابه، فهو يكشف أموراً كثيرة تساعد على ضبط مفهوم الصحبة انطلاقاً من القرآن والحديث وكتب التراجم والطبقات، ويركّز على انتماءات الصحابة القبليّة والعشائريّة وكذلك الفئات العمريّة، ويسعى أيضاً إلى تفسير إسلام بعض الصحابة المبكّر، ويحاول الكشف عن جوانب من علاقات الصحابة ببعضهم وبغيرهم من الفئات الاجتماعيّة خاصّة في المدينة بعد الهجرة. لذلك كلّه يمكننا اعتبار هذه الدراسة هامّة من زاوية البحث التاريخيّة، وخاصّة إذا نظرنا في نتائجها التي ارتبطت بالخصوص بطبيعة العلاقات بين الصحابة والرسول، وبعلاقاتهم ببعضهم، وكذلك علاقة الصحابة بغير المسلمين. فقد أكّدت حياة عمامو أنّ مختلف تلك العلاقات كانت محكومة بالوجود الشخصيّ للنبيّ، وأمكن لها أن تلاحظ «دور النبيّ في تحديد هذه العلاقات إذ تميّزت

---

(1) **المرجع نفسه**، ص 124.
(2) الموسوي، **أبو هريرة**، ص 207.

العلاقة التي ربطت بينه وبينهم بالطابع العمودي المتمثّل في إصدار الرسول لأوامر ينفّذها أصحابه بكلّ دقّة لأنّ الامتثال لما يأمر به الرسول هو في حقيقة الأمر امتثال لأمر اللّه»[1]. ونظراً إلى مكانة الرسول الدينيّة فإنّه «استطاع أن يوجد التكتّل داخل أصحابه رغم الاختلاف الظرفيّ وحالات التوتّر المؤقّتة»[2]. والخلاصة المهمّة من كلّ ذلك أنّ موت الرسول كان سبباً مباشراً لإحياء تلك الخلافات من جديد، فالواضح أنّ الرسول لم يقض عليها تماماً بل إنّ حضوره الشخصيّ قد أجّل بروزها فقط، ولذلك فإنّ موته كان شرارة انطلاق الخلافات بداية من مسألة الخلافة «فبموته احتدّ الصراع بين الأنصار والمهاجرين القرشيّين، وأعادت هذه الوفاة العداء القديم بين الأوس والخزرج، والصراع المعهود بين العشائر القرشيّة ذات النفوذ الاقتصاديّ والاجتماعيّ من ناحية والعشائر الأقلّ نفوذاً منها من ناحية أخرى»[3].

إنّ مثل هذه النتائج التي توصّل إليها البحث التاريخيّ هامّة بالنسبة إلينا لأنّها من بين ما حفّزنا على البحث في «صورة الصحابيّ»، فهي نتائج قد تتعارض في جوانب كثيرة مع ما وقر في الضمير الإسلاميّ حول الصحابة ومكانتهم وسلوكهم، وأنّهم امتداد لتجربة النبوّة. وبحث حياة عمامو التاريخيّ من جهة أخرى، وإن تخلّى في جانب كبير منه عمّا يعتبر من الثوابت لدى عامّة المسلمين، فإنّه لم يسع إلى التشكيك في كلّ الأخبار وإسقاط ما يعتبر من قبيل الأفكار الجاهزة عليها فكان لذلك مختلفاً اختلافاً جوهريّاً عن صنف آخر من البحوث التاريخيّة التي درست هي أيضاً الصحابة، ونقصد البحث التاريخيّ الوضعانيّ (positiviste) الذي كان هنري لامنس (Henri Lammens) من بين أقطابه.

ج. البحث التاريخيّ الوضعانيّ

يمكننا أن نمثّل على البحوث التاريخيّة الوضعانيّة التي اتّخذت من الصحابة موضوعاً بكتاب هنري لامنس «فاطمة وبنات محمّد، ملاحظات نقديّة لدراسة

---

(1) حياة عمامو، **أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام**، ص 300.
(2) **المرجع نفسه**، ص 304.
(3) **المرجع نفسه**، ص 305.

السيرة»[1]. وقد أعلن لامنس في مقدّمة بحثه أنّ كتابه هو فاتحة دراسات مفصّلة يعتزم القيام بها حول السيرة وبدايات الإسلام[2].

لقد تعرّض لامنس في كتابه إلى مواضيع عديدة صرّحت عناوين الفصول التي كانت في الظاهر دالة على الاقتصار على شخصيّة فاطمة، فكان الحديث عن ولادتها وسنّها وزواجها وسنوات زواجها الأولى، وعلاقتها بزوجها وأبيها وبنيها إلى غير ذلك معتمداً على ما ورد من إشارات تمسّ مختلف جوانب حياتها في كتب التاريخ والطبقات. والملاحظ في كلّ ما تطرّق إليه لامنس أنّه يسعى إلى الكشف عن نظرة منافية تماماً لما استقرّ في الضمير الإسلاميّ عن بنت النبيّ. فحين يتعرّض في الفصل الثاني إلى زواجها مثلاً ينطلق بالتعريج على طفولتها فيستخلص من الأخبار كثرة بكائها، ويؤكّد من خلال استعراض أوصافها الجسديّة أنّها لم تكن على قدر جمال أختها رقيّة، ويقارنها بزينب فيستنتج أنّها لم تكن ذكيّة. ويلحّ في الفصل الثالث عند حديثه عن سنوات زواجها الأولى على علاقتها المتوتّرة بعليّ. ويذهب في الفصل الرابع إلى أنّ أباها كان يهملها تماماً على عكس ما تريد الأخبار الإسلاميّة من تصوير علاقتها الحميمة به. ويذهب أيضاً إلى أنّ موتها لم يحظ باهتمام كبير في المجتمع الإسلاميّ.

غير أنّ مثل هذه المواضيع، وهي تمسّ شخصيّة فاطمة بصفة مباشرة، كانت بالنسبة إلى لامنس فرصة سانحة للتعرّض إلى صحابة آخرين مثل عليّ وأبي بكر وجعفر بن أبي طالب وزيد بن حارثة والعبّاس وغيرهم، ومحاولة بيان العلاقات التي كانت تجمع بينهم من ناحية، وبينهم وبين محمّد من ناحية ثانية. هذا بالإضافة إلى الإلحاح على العلاقات الهاشميّة العلويّة وكيف أنّها كانت تحكم العلاقات بين الصحابة.

ولئن كانت مثل هذه النتائج مغرية في كثير من الأحيان، فإنّنا في أغلب الأوقات نلمس أنّها نتائج سابقة للاستدلال، بمعنى أنّها جاهزة مسبّقاً[3]، وقد تكون

---

(1) H. Lammens, *Fātima et les filles de Mahomet; notes critiques pour l'étude de la Sīra.*

(2) ذكر ذلك في ص VII.

(3) يقول عبد الرحمان بدوي في ترجمة لامنس وعند تعرّضه لكتابه حول فاطمة: «وأبشع ما فعله =

نتائج انطباعيّة، يتمّ البحث في النصوص عن مستندات لها، لذلك تعامل النصوص القديمة بطرق مختلفة وفق الغاية من الاستشهاد بها، فيوثق بها مرّة ويقع التشكيك فيها ورفضها مرّة أخرى[1]. هذا إضافة إلى إهمال كلّي للعامل النفسيّ المنتج لمثل تلك النصوص، ليجيب في صيغة قطعيّة وثابتة عن كلّ الأسئلة التي قد تُطرح. ولعلّ ذلك يكون نقطة الاختلاف الجوهريّة بين هذا المنهج التاريخيّ الوضعانيّ والمنهج التاريخيّ النقدي الذي طرق هو بدوره موضوع الصحبة والصحابة.

ح. البحث التاريخيّ النقديّ

اخترنا التمثيل على هذا الصنف من البحوث المعتنية بالصحابة بفصل محمّد حمزة **فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخيّ**، ونحسب أنّ الفصل كان نتيجة اهتمام الباحث بالحديث النبويّ وخاصّة بمكانته في العصر الحديث[2]. ولذلك فإنّه في فصله ما انفكّ يلحّ على دور المؤسّسة الدينيّة الحديثة في تثبيت ما استقرّ في الضمير الإسلاميّ عن فضائل الصحابة وهذا بيّن من خلال بداية بحثه المتضمّنة لفتوى رابطة العلماء المسلمين لسنة 1967 الملحّة على فضل الصحابة وتعديل اللّه لهم، وخاتمة البحث التي تضمّنت فتوى ثانية لمنظمّة المؤتمر الإسلاميّ الناصّة على أنّ «كلّ من شكّك في حديث من أحاديث الصحاح فهو مرتدّ»[3].

إنّ هاجس الباحث إذن هو النظر في كيفيّة تعامل المسلمين اليوم مع الحديث

= خصوصاً في كتابه «فاطمة وبنات محمّد» هو أنّه كان يشير في الهوامش إلى مراجع بصفحاتها، وقد راجعت معظم هذه الإشارات في الكتب التي أحال إليها فوجدت أنّه إمّا يشير إلى مواضع غير موجودة إطلاقاً في هذه الكتب، أو يفهم النصّ فهماً ملتوياً خبيثاً، أو يستخرج إلزامات بتعسّف شديد يدلّ على فساد الذهن وخبث النيّة»، **موسوعة المستشرقين**، ص 504.

(1) يلتقي لامنس في ذلك مع المدرسة الأنجلوسكسونيّة في تعاملها مع المصادر، راجع: آمنة الجبلاوي، **الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد**، ص 150.

(2) في هذا الإطار يندرج بحثه: **الحديث النبويّ ومكانته في الفكر الإسلاميّ الحديث**، وللباحث أيضاً كتاب آخر يتعلّق بالحديث النبويّ عنوانه: **علوم الحديث**، تونس، المركز القوميّ البيداغوجيّ 1996.

(3) محمّد حمزة، **فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخيّ**، ص 77، وكذلك الهامش 127، ص 113.

النبويّ، ذلك الحديث المرويّ عن الصحابة الذين نسبت إليهم الفضائل حتّى يتمّ تأكيد أمانة نقلهم. غير أنّ أمانة النقل لم تكن السبب الوحيد المتحكّم في نسبة فضائل معيّنة إلى الصحابة ودرئها عن آخرين، فقد كان للعامل السياسيّ أثر مهمّ في توجيه الفضائل، وقد بيّن محمّد حمزة من خلال الفضائل المنسوبة إلى الخلفاء الأربعة، وسعد بن عبادة وأهل البيت أنّ العامل السياسيّ كان العامل الفاعل في توجيه مادّة الفضائل المبثوثة في كتب الحديث بغاية ما يسمّيه «تعديل التاريخ» الذي «كان يقتضي عمليّات حذف وانتقاء وإقصاء وتركيب لمواقف عديدة»[1]. ولم يهمل محمّد حمزة كذلك المقارنات الضروريّة بين الموروثين السنّيّ والشيعيّ ليصل إلى نتيجة مفادها «أنّ مجاميع الحديث السنّيّة والشيعيّة وكذلك أبواب الفضائل التي أثبتها علماء الحديث داخلها [. . .] تكشف عن وجود تراثين متقابلين، واحد سنّيّ والآخر شيعيّ، يسعى كلّ تراث إلى إثبات حقائقه بنفي الآخر واستبعاده ورميه في دائرة الخطإ والضلالة»[2]. وهذه النتيجة هامّة بالنسبة إلى بحثنا لأنّ «صورة الصحابيّ»، كما سنرى لاحقاً، ترمي إلى أغراض جداليّة ناتجة عن الصراع السياسيّ والعقائدي الذي شهده التاريخ الإسلاميّ، فكان كلّ من التراثين المتقابلين يبحث عن مستندات لمواقفه، ومن بين تلك المستندات الصور التي تمّ تشكيلها للصحابة حتّى تكون مرجعيّة عقائديّة ومن ثَمّ سياسيّة واجتماعيّة.

إنّ السمة البارزة في فصل محمّد حمزة هي ذلك الحسّ النقدي إزاء المرويّات عن النبيّ، غير أنّه أحياناً يسقط في تبنّي بعض مواقف خصوم أهل السنّة وخاصّة المواقف الشيعيّة ولنضرب على ذلك مثالاً. ففي معرض حديثه عن الاهتمام بسند الحديث دون متنه يقدّم خبراً من صحيح البخاري حول فضائل عبد اللّه بن سلام الذي يروى أنّه نزلت في شأنه آية الأحقاف 46/ 10، وأنّ النبيّ خصّه بالتبشير بالجنّة، ويعلّق بعد إثبات الخبر بأنّ البخاري يورده في صحيحه: «دون نظر في إمكان أن يكون اليهود سرّبوا هذه الرواية ضمن ما سرّبوه من إسرائيليّات»[3]. ونحن

---

(1) المرجع نفسه، ص 86.

(2) المرجع نفسه، ص 90.

(3) محمّد حمزة، فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخيّ، ص 97.

لا نقطع باستحالة ما ذهب إليه محمّد حمزة، غير أنّنا لا نقصي إمكانيّات أخرى من قبيل أنّ الحديث من وضع الأمويّين مثلاً لعلاقتهم الوطيدة بابن سلام، أو حتّى إلى أبعد من ذلك فمن الممكن أن يكون الخبر موضوعا للإعلاء من شأن ابن سلام ليحمّلوه وظيفة الشهادة على صدق نبوّة محمّد وهو المنتمي أصلاً إلى بني إسرائيل.

وبقطع النظر عن ذلك فإنّ البحث يبقى هامّاً، من ربط الأخبار بما عرفه التاريخ الإسلاميّ من تقلّبات خاصّة بعد موت الرسول، وأهمّهما ما يتعلّق بقضيّة الخلافة وحاجة كلّ فريق إلى الاستناد إلى المنسوبات إلى الرسول لتبرير مواقفه، إضافة إلى دور المتخيّل في نسج صورة للصحابة متعالية للردّ على الخصوم أحياناً وتثبيت العقائد والأحكام أحياناً أخرى، فغدا الصحابة لدى المسلمين رموزاً تتجاوز التاريخ وترسم لهم صور ميثيّة بالأساس كانت محلّ نظر صنف آخر من الدراسات.

خ. المنهج الأنثروبولوجيّ التأويليّ

يبقى العمل المرجعيّ المستند إلى التأويل أساساً لدراسة موضوع يتعلّق بالصحابة هو فصل كلود جيليو (Claude Gilliot) «صورة ابن عبّاس الميثيّة». وقد كان هذا البحث، وهو في الأصل نابع من اهتمام جيليو بالتفسير القرآنيّ وخاصّة تفسير الطبري[1]، مفصحاً عن مسلّمته منذ عنوانه في أنّ ابن عبّاس يمثّل صورة نسجها المتخيّل الإسلاميّ، فنزع بذلك سمة التاريخيّة عن الأخبار الواردة في شأنه في طبقات ابن سعد بالخصوص وهي مدوّنة بحثه الأساسيّة.

واستناداً إلى أخبار ابن عبّاس في طبقات ابن سعد يقسّم جيليو تلك الأخبار إلى خمس مراحل هي طفولة ابن عبّاس، ووفاته، واتّساع علمه إجمالاً، وعلمه بالقرآن، وحضوره بين الصحابة والخلفاء. ولعلّ أهمّ ما جاء في فصل جيليو بالنسبة إلينا هو تحليله لرمزيّات عديدة واردة في أخبار ابن عبّاس وتنزيلها في تاريخ الأديان عامّة،

---

(1) يقول كلود جيليو في بداية فصله:
« Ceux qui sont habitués à la lecture des commentaires coraniques classiques qui, comme celui de Ṭabarī (m. 310/923), [...] rencontrent fréquemment le personnage-clef qu'est ʻAbdallāh b. ʻAbbās (m. 68/ 687); la tradition musulmane se plaît à voir en lui le père de l'exégèse coranique », « Portrait mythique d'Ibn ʻAbbās », p. 127.

مثل تعرّضه لمسألة تحنيك ابن عبّاس بريق النبيّ[1]، وكذلك في ما يتعلّق بالطائر الذي داخل أكفان ابن عبّاس أثناء دفنه[2]. وقد بدا لنا هذا التنزيل مهمّاً لما فيه من اعتبار لما أضفاه المتخيّل الجمعي الإسلاميّ على شخصيّة محوريّة في شتّى العلوم الإسلاميّة، ولربط ذلك المتخيّل بسياق الفكر الديني الكوني بصورة عامّة.

من جهة أخرى لم يكن ما أنتجه المسلمون من متخيّل حول ابن عبّاس، وفيه الأصيل والطارئ، بغاية التخييل فحسب، بل إنّ في طرح جيليو إلحاحاً على وظائف صورة ابن عبّاس في التّاريخ، فقد أسقطت كلّ المجموعة الإسلاميّة وبكلّ مكوّناتها المختلفة نظرتها إلى نفسها على هذه الصورة المثال[3].

3. المقدّمة الثالثة: منهج البحث

إنّ الصراعات المذهبيّة والعقائديّة التي بدأت تتفاقم في التاريخ الإسلاميّ منذ القرن الأوّل للهجرة، سواء كانت لغايات سياسيّة أو إيمانيّة، ولّدت في آخر المطاف مقالات وفِرقاً. والجدير بالملاحظة أنّ من بين أسس تلك الفرق على اختلافها يستوقفنا قولها في الخلفاء الأربعة الأوائل وكذلك الحسن بن عليّ ومعاوية، وهؤلاء الستّة هم الذين اجتمعت فيهم الخلافة وصحبة النبيّ. وبالإضافة إلى ذلك قول تلك الفرق في الصحابة، وهو قول وثيق الصلة بعقائد الإسلاميّين في صاحب الكبيرة، وتأرجحه عندهم بين الإيمان والكفر. ولم يكن القول في صاحب الكبيرة سوى البذرة الأولى التي أنتجت مقالة الخروج التي استوجبت مقالات رادّة عليها، فكانت المرجئة والجبريّة والقدريّة التي خرجت المعتزلة من رحمها، ثمّ قامت الحنبليّة رادّة عليها، وبينهما كانت الأشعريّة ساعية إلى التوفيق[4]. وما يهمّنا هنا أنّ مقالة الخوارج المتولّدة عن التحكيم كانت قائمة على إكفار صاحب الذنب الكبير، ولم يكن صاحب الذنب في البداية سوى معاوية، وعليّ حين حكّم، والحكمين عمرو

(1) C. Gilliot, « Portrait mythique d'Ibn ʿAbbās », pp. 143-144.

(2) *Ibid*, p. 148.

(3) C. Gilliot, « Portrait mythique d'Ibn ʿAbbās », p. 182.

(4) راجع: المنصف بن عبد الجليل، **الفرقة الهامشية في الإسلام**، ص 35.

بن العاص وأبي موسى الأشعريّ. ولذلك لم يكن بدّ عند أهل السنّة بداية من ابن حنبل، خاصّة وأبي الحسن الأشعريّ من بعده إلا الدفاع عن صحابة النبيّ، وتحريم الخوض في ما جرى بينهم من صراع وتقاتل.

غير أنّ ما قرّره المتكلّمون لم يكن لوحده كافياً لتنزيه الصحابة والكفّ عمّا شجر بينهم، فطفق المسلمون في شتّى مجالات اختصاصاتهم يُعلون من شأن الصحابة، فزيّنوا، وهذّبوا، ودرؤوا، وكفّوا، وسكتوا، ولكن دون أن يمحوا بالكليّة ما قد يكون حصل في التاريخ من نزاعات بين جلّة الصحابة، بحكم نزوعهم إلى الجمع والتصنيف ممّا يجعل الكثير من الروايات تفلت في كثير من الأحيان من سلطة المعتقد، وكذلك لأنّ القرون الأولى لم تتّسم بانغلاق القرون المتأخّرة، فما هو محرج ومحجّر في زمن متأخّر قد كان مسموحاً به أيّام قوّة الدولة الإسلاميّة.

لم نجد بدّاً من هذا التقديم لأنّ منهجنا العامّ في البحث يقوم أساساً على كيفيّة تحويل ما قد يكون وقع في التاريخ ممّا يخدش الضمير الإسلاميّ إلى صورة يستسيغها المؤمن ويطمئنّ إليها، فيقنع بأنّ دينه قد وصله عن طريق أعلام لم يَجُدِ التاريخ بمثلهم ولن يجود، فيحنّ إليهم، ويسعى إلى الاقتداء بهم ابتغاء مرضاة اللّه ورسوله. فيغدو الصحابة صوراً متعدّدة ولكنّها في الوقت نفسه منسجمة متآلفة تتعالى على التاريخ عبر الصورة المرسوم لهم ليشكّلوا ما يمكن تسميته بالتاريخ المتعالي، وهو ما يمكن اختزاله في الشكل الآتي:

تاريخ ⟵ يتحوّل عن طريق الصورة إلى ⟵ تاريخ متعال

من هنا كان بحثنا في كلّ فصوله منطلقاً ممّا تطرحه قضيّة معيّنة من إشكاليّات غير مقبولة في الضمير الإسلاميّ، لننتقل بعد ذلك إلى محاولة بيان كيفيّة رسم صورة صحابيّ معيّن لدى المسلمين، بحيث يتمّ درء كلّ ما من شأنه أن يخلّ بما ينسب إلى الصحابة من فضائل ومناقب أو يخلّ بعدالة واحد منهم.

ولا ينبغي أن يفوتنا التأكيد أنّ «صورة الصحابيّ» وهي في مصنّفات القدامى ومن سار على نهجهم من المحدثين ضاربة في المتخيّل، تستقي مادّتها من بنى ذهنيّة مخصوصة غلبت عليها القداسة وأغرقت في الميث، فكانت الكثير من الفضائل المنسوبة إلى الصحابة تنتمي إلى جنس الخوارق وتشترك في ذلك مع ما يروى من

معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء. هذا بالإضافة إلى أنّ ذلك ليس خاصّاً بمذهب دون آخر في الفكر الإسلاميّ[1] أو عصر دون عصر، فالغايات وحدها تتلوّن بإكراهات التاريخ والسياسة والاجتماع، أمّا الآليّات والوسائل فتكاد تكون ثابتة.

إنّ الصحابة في بحثنا يشكّلون صوراً، والصورة إنتاج تعاضد الفكر الإسلاميّ والمتخيّل لصياغتها، ونقول ذلك من باب التجاوز لا غير لأنّ المتخيّل نفسه إنتاج فكريّ. ولمّا كانت أجيال المسلمين المتلاحقة تضفي على الصحابة ممّا أنتجته بناهم الذهنيّة والفكريّة من متخيّل أصبح «الصحابيّ» في آخر الأمر موضوع تمثّل اجتماعيّ بالأساس.

التمثّل الاجتماعيّ (la représentation sociale) نظريّة قائمة الذات استندنا إليها في هذا البحث، ولعلّ ذلك شيء من الجدّة نطمح إلى إضافتها إلى ما اطّلعنا عليه من بحوث اهتمّت بالصحابة وأشرنا إلى بعضها سابقاً. ورمنا في هذا السياق التعرّض إلى أبرز ملامح هذه النظريّة التي أخذت أبعاداً كبيرة في الدراسات الحديثة الغربيّة على وجه الخصوص.

---

(1) يذهب محمّد الجويلي في كتابه: **الزعيم السياسيّ في المخيال الإسلاميّ** حين يقارن بين تصوّر الزعيم في الفكر السنّيّ ونظيره في الفكر الشيعيّ إلى أنّ صورة الزعيم السنّيّ واقعيّة في حين أنّ صورته لدى الشيعة متعالية، فيقول مثلاً: «لقد كان التصوّر السنّيّ للزعيم تصوّراً واقعيّاً، تاريخيّاً، تقوده خلفيّة «براجماتيّة»، منفعيّة، تلخّصها مقولة الرجل المناسب في المكان المناسب، وتستوجبها طبيعة الواقع السياسيّ في تناقضاته المتعدّدة، فلم يقع تجريد الزعيم من جوهره الزمنيّ والتسامي به إلى مرتبة متعالية على البشريّ، فهو ككلّ البشر ضعيف وقويّ، قادر وعاجز، كائن نسبيّ، في مقابل الزعيم الشيعيّ الكامل المطلق»، ص ص 100-101، ويتردّد نفس المعنى تقريبا في ص ص 109-110، 112-113، 116، 119-120. ويكفي أن ننظر في فضائل الخلفاء، وقد كان من بينهم صحابة، وتعرّض لهم الجويلي، في كتب السنّة لنقف على عكس ما ذهب إليه تماماً، وحتّى لا نعدّد الأمثلة هنا نحيل على، المحبّ الطبري، **الرياض النضرة في مناقب العشرة**، حيث يتجلّى اللّه لأبي بكر، ص 193، ويُكتب اسم الخليفة على العرش، ص 194، ويصرع عمر الجنّ، ص 337، وتُظلم الأرض لموته، ص 461، . . . ولا يبعد الأمر كثيراً حين ننظر في خوارق الخلفاء من الصحابة في **حلية الأولياء** لأبي نعيم الأصفهاني.

أ. نظريّة التمثّل الاجتماعيّ

أصبح البحث في التمثّلات الاجتماعيّة مجال اختصاص في علم النفس الاجتماعيّ، بعد أن كانت انطلاقته الأولى مع عالم الاجتماع الفرنسي إيميل دوركايم (Emile Durkheim) في أواخر القرن التاسع عشر، حين بحث في موضوع «التمثّلات الفرديّة والتمثّلات الجماعيّة»[1]. وقد كان بحث دوركايم قائماً في أغلبه على النظر في طبيعة التمثّلات الفرديّة ونقد التفسير البيولوجي للذاكرة، فلئن كانت مجموعة بشريّة ما مكوّنة من أفراد، وهذا ما لا يمكن إنكاره، فإنّه لا يمكن تفسير الذاكرة الجماعيّة والنظر فيها استناداً إلى قواعد البيولوجيا، فالجهاز العصبي وآليّات عمله لا يمكنها وحدها تفسير سيرورة الذاكرة الجماعيّة. وينبني رأي دوركايم على أنّ التمثّلات الفرديّة مستقلّة وقائمة على قواعد البيولوجيا، والتمثّلات الجماعيّة هي أيضاً مستقلّة ولها قوانينها الخاصّة، فهي خارجة تماماً عن الوعي الفردي، ولا تتأتّى من الأفراد المعزولين بل من انتظامهم داخل مجموعة بشريّة ما، فكان دوركايم في كلّ ذلك منتصراً لنظرة عالم الاجتماع[2].

استفاد الدارسون لاحقاً من طرح دوركايم ولا سيّما مارسيل موس (Marcel Mauss) في بداية القرن العشرين عند بحثه في الأساطير والعقليّة البدائيّة والتمثّلات الدينيّة[3].

غير أنّ التطوّر الحقيقي لمفهوم التمثّلات الاجتماعيّة الذي دشّنه علم الاجتماع سيكون في إطار علم النفس الاجتماعي مع سيرج موسكوفيشي (Serge Moscovici) فإليه يعود فضل ضبط النظريّة من خلال بحثه في «التحليل النفسيّ: صورته

---

(1) « Représentations individuelles et représentations collectives », in *Revue de méta-physique et de morale*, VI, (1898), pp. 273-302. وأعيد نشر هذا الفصل في:
Sociologie et philosophie, Paris, PUF, 1967, pp. 1-48.

(2) يقول دوركايم:
« Les représentations collectives sont extérieures aux consiences individuelles, c'est qu'elles ne dérivent pas des individus pris isolément, mais de leur concours; ce qui est bien différent », *Ibid*, p. 35.

(3) J. M. Seca, *Les représentations sociales*, p. 18.

وجمهوره» (La psychananlyse; son image et son public) الذي ظهر سنة 1961، وكان منطلقه التساؤل عن كيفيّة تقبّل عامّة الناس للتحليل النفسيّ، فأدّى ذلك إلى بلورة نظريّة كاملة أخذت توجّهات كثيرة في إطار علم النفس الاجتماعي.

وبالعودة إلى ما طرحه موسكوفيشي، فإنّ التمثّل الاجتماعيّ يعني شكلاً من أشكال المعرفة، وتتحدّد تلك المعرفة انطلاقاً من أمثلة (modèles) ثقافيّة واجتماعيّة تضبط أطراً عامّة لتوجيه السلوك وفهم الواقع وتأويله وإعادة بنائه[1]. والتمثّل الاجتماعيّ نشاطٌ ذهنيّ يمكّن الإنسان من إدراك واقعه المادّي والاجتماعيّ[2]. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ التمثّل الاجتماعيّ باعتباره ضرباً من ضروب المعرفة، يتشكّل اجتماعيّاً ويهدف إلى بناء حقيقة مشتركة بين مجموعة بشريّة ما[3].

وتوصف التمثّلات في هذه النظريّة بأنّها اجتماعيّة لعدّة أسباب أهمّها أنّها مشتركة بين أفراد المجموعة، وكذلك لأنّها تتشكّل اجتماعيّاً عبر العلاقات داخل المجموعة، وهي إلى ذلك تتحدّد وفق الوضع الاجتماعيّ لمنتجيها، وكذلك وفق القيم الاجتماعيّة والأيديولوجيّات، وتهدف أساساً إلى تكريس هويّة اجتماعيّة معيّنة، وتوجّه أيضاً أنواع الخطاب.

وتحدّد دونيس جودولي (Denise Jodelet)، إحدى أهمّ المنظّرين في ما يتعلّق بنظريّة التمثّل الاجتماعي خمس خصائص جوهريّة للتمثّلات وهي[4]:

- أنّها دائماً تمثّل لشيء أو لشخص ما.
- أنّ لها طابعاً متخيّلاً.
- أنّ لها طابعاً رمزيّاً ذا دلالة.
- أنّ لها طابعاً بنّاء.

---

(1) S. Moscovici, *La psychanalyse; son image et son public*, p. 47.

(2) المرجع نفسه، ص 26-27.

(3) D. Jodelet, « Représentations sociales : un domaine en expansion », in D. Jodelet (Ed), *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1989, p. 36.

(4) D. Jodelet, « Représentations sociales : phénomènes, concept et théorie », in *Psychologie sociale*, p. 371.

● أنّ لها طابعاً مستقلاً وخلاقاً.

وللتمثّل الاجتماعي أربع وظائف أساسيّة[1]:

● وظيفة معرفيّة: وذلك لأنّ التمثّلات الاجتماعيّة تخوّل للأفراد فهم الواقع وتفسيره بإدراجه ضمن إطار مقبول بالنسبة إليهم وذلك بتطويعه لمنظومة القيم والأفكار التي يعتقدونها. ومن هنا فإنّ التمثّلات الاجتماعيّة تسهّل عمليّة التواصل الاجتماعي بتحديد إطار مرجعيّ موحّد يسمح بتبادل المعرفة ونقلها ونشرها.

● وظيفة تحديد الهويّة: إنّ الاشتراك في التمثّلات الاجتماعيّة بين أفراد مجموعة بشريّة ما يحقّق ضرباً من الخصوصيّة ويحافظ عليها، وفي الوقت نفسه يرمي بمجموعات بشريّة أخرى في دائرة الإقصاء.

● وظيفة توجيهيّة: وذلك أنّ ما ترسّخ من تمثّلات اجتماعيّة توجّه إلى أشكال معيّنة من السلوك وردود الأفعال وهذا ناتج عن ثلاثة عوامل أساسيّة وهي أنّ التمثّلات الاجتماعيّة تحدّد غاية وضعيّة ما، وهي أيضاً نظام غربلة للمعارف حتّى يصبح الواقع مطابقاً للتمثّل. وأخيراً فإنّ التمثّلات الاجتماعيّة تحّد ما هو مقبول ومباح وما هو مستهجن ومحظور.

● وظيفة تبريريّة: وتتلخّص هذه الوظيفة في أنّ التمثّلات الاجتماعيّة تبرّر ما يؤخذ من مواقف وأحكام تجاه مجموعة أخرى تختلف تمثّلاتها واعتقاداتها وآراؤها.

وشهدت نظريّة التمثّل الاجتماعيّ تطوّراً مهمّاً في منتصف سبعينيّات القرن العشرين مع الباحث في علم النفس الاجتماعي جان كلود أبريك (Jean-Claude Abric) بتركيزه للمقوّمين الأساسيّين لكلّ تمثّل اجتماعيّ[2] هما: النواة المركزيّة (noyau central) والعناصر المحيطة (élements péripheriques) أو النظام المحيط (système péripherique).

يذهب أبريك إلى أنّ كلّ تمثّل اجتماعيّ يتشكّل حول نواة مركزيّة هي عنصره

(1) J. C. Abric, « Les représentations sociales : aspects théoriques », in *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF, 1994, pp. 15-18.

(2) كان ذلك في إطار بحثه سنة 1976 بعنوان: *Jeux, conflits, et représentations sociales* ثمّ نشر سنة 1987 تحت عنوان: *Coopération, compétition et représentations sociales*

الجوهريّ لأنّه يحدّد معنى التمثّل ونظامه في آن واحد. وللنواة المركزيّة وظيفتان أساسيّتان. الوظيفة الأولى خلّاقة (génératrice) لأنّه بواسطة النواة تنشأ دلالات التمثّل وتتحوّل، وبها تكتسب عناصر التمثّل الاجتماعيّ معنى وقيمة. أمّا الوظيفة الثانية فمنظّمة (organisatrice) وذلك أنّ النواة المركزيّة هي المحدّدة لطبيعة العلاقات الموحّدة بين عناصر التمثّل الاجتماعيّ، وهي أيضاً الضامنة لثبات التمثّل لأنّ النواة لها صفة الثبات ولذلك فإنّها الأقدر من من غيرها من عناصر التمثّل على مقاومة التحوّلات.

وتتشكّل حول النواة المركزيّة عناصر محيطة وهي في علاقة مباشرة بها باعتبار أنّ النواة هي التي تحدّد قيمتها ووظيفتها. وتعتبر العناصر المحيطة المكوّن الأكثر بروزاً في التمثّل الاجتماعيّ لأنّها الأكثر حيويّة وهي تحمل الأحكام والآراء والمعتقدات. والملاحظ أيضاً أنّ هذه العناصر تنتظم في تراتبيّة حسب قربها أو بعدها من النواة المركزيّة، فحين تقترب منها تؤدي دوراً مركزيّاً في ما يتعلّق بتجسيد التمثّل الاجتماعيّ. ولهذه العناصر المحيطة ثلاث وظائف أساسيّة أوّلها وظيفة تجسيد التمثّل في الواقع (fonction concrétisation)، والوظيفة الثانية وظيفة تعديليّة (fonction régulation) أمّا الوظيفة الثالثة فدفاعيّة (fonction défense) فهي تحمي النواة المركزيّة من التغيير وتحافظ على ثباتها.

ب. في العلاقة بين الصورة والتمثّل الاجتماعي

من اللافت للنّظر أن يحمل المرجع التنظيري الأوّل لنظريّة التمثّلات الاجتماعيّة، وهو كتاب سيرج موسكوفيشي سابق الذكر، في عنوانه لفظة «صورة» فكان «التحليل النفسيّ: صورته وجمهوره». وانطلاقاً من هذه الملاحظة بالإضافة إلى التقارب السيميائي بين مفهومي الصورة والتمثّل في اللغة الفرنسيّة، يذهب باسكال موليني (Pascal Moliner) أحد أتباع مدرسة موسكوفيشي إلى الإلحاح على العلاقة الوطيدة التي تجمع مفهومي الصورة والتمثّل مؤكّداً أنّ «الصورة مهما كانت طبيعتها (شكليّة أو ذهنيّة، إلخ)، هي دائماً تمثّل. فنتحدّث مثلاً عن التمثيل الشكلي أو الفوتوغرافي لمشهد ما. وتحديداً، فإنّ التمثّل هو الفعل الذي بواسطته نقدّم من

جديد وعلى شكل آخر مشهداً معيّناً»[1]، وبناء على ذلك يستنتج موليني أنّ «لفظة تمثّل تعني إذن الفعل في حين أنّ لفظة صورة تشير إلى الشكل، فالصورة هي الشكل الذي اخترنا أن نمثّل به الشيء»[2].

إنّ الصورة بهذا المعنى هي نتيجة تمثّل ما، وينطبق هذا الأمر على بحثنا، فصورة الصحابة كما رسمتها الأدبيّات الإسلاميّة السنيّة بالخصوص من خلال الفضائل والمناقب والأخبار نابعة من تمثّل مخصوص لجيل الصحابة ودورهم في الإسلام، غير أنّه تمثّل اجتماعيّ أيضاً، أي إنّ له وظائف اجتماعيّة تمسّ العقائد والسلوك فتتلوّن الصورة وفق ذلك بإكراهات تاريخيّة وحضاريّة مختلفة. وقادنا كلّ ذلك مجتمعاً إلى مدوّنة بحثنا ومنهجه وكيفيّة تبويبه.

ت. مدوّنة البحث

كان من المفروض لأوّل وهلة أن نبحث عن «صورة الصحابيّ» في كتب التراجم والطبقات والرجال، غير أنّنا آثرنا كتب الحديث لأسباب تتعلّق أساساً بالأهداف المرسومة من وراء هذا البحث وتتلخّص في أنّنا لا نرمي إلى الوقوف على ما قد يكون حصل في التاريخ الإسلاميّ المبكّر، بقدر سعينا إلى النظر في ما استقرّ في الضمير الإسلاميّ عن جيل الصحابة. ورأينا أنّ كتب التراجم والطبقات والتاريخ تكشف في ثنايا ما تورده من أخبار، مهما حاولت التزيين، عمّا من شأنه ألا يستجيب لصورة الصحابة المتعالية لدى المسلمين، ودوّنا ما يقوله ابن الصلاح عند تعرّضه لمعرفة الصحابة في مقدّمته: «هذا علم كبير، قد ألف الناس فيه كتباً كثيرة، ومن أحلاها وأكثرها فوائد كتاب **الاستيعاب** لابن عبد البرّ، لولا ما شانه به من إيراده كثيراً ممّا شجر بين الصحابة، وحكاياته عن الأخباريّين لا المحدّثين، وغالب على الأخباريّين الإكثارُ والتخليط فيما يروونه»[3]. في حين أنّ كتب الحديث، وهي

---

(1) P. Moliner, *Images et représentations sociales*, p. 147.

(2) المرجع نفسه، ص 147.

(3) مقدّمة ابن الصلاح، ص 485.

في حاجة ماسّة إلى تعديل كلّ الصحابة حتّى تشرّع لرواياتها وتحفظ أمانتها[1]، تسعى جاهدة من خلال الفضائل وغيرها من الأخبار والأحاديث إلى درء ما شجر بين الصحابة، والحكم على كلّ ما يخلّ بعدالة أحد الصحابة بالوضع والاختلاق[2]، فكانت كتب الحديث من هذه الزاوية أقرب إلى الضمير الإسلاميّ، وأنسب بالنسبة إلينا لأن نستخرج منها الصورة، وهي هدفنا لا التاريخ الذي هو عنصر مساعد لبيان تحويل «الواقع» إلى مثال.

من جهة ثانية اتّخذت فضائل الصحابة المبثوثة في كتب الحديث النبويّ في غالب الأحيان شكلاً قصصيّاً[3]، حُمّل رموزاً وأبان عن تصوّرات المسلمين سواء كانت أصيلة أو طارئة، وغذّاها المتخيّل الذي اقترن خطأ بما يطلق عليه الثقافة الشعبيّة دون الثقافة العالمة. وما لاحظناه من خلال اطّلاعنا على كتب الحديث، وهي المنتمية إلى أرقى اختصاصات الثقافة العالمة لقيامها نظريّاً على التحرّي والتثبّت في الرواية وطرقها، أنّها كتب اخترقها المتخيّل بوصفه نمطاً من أنماط التفكير. ولا

(1) لقد كان المحدّثون في حاجة إلى مقولة تعديل كلّ الصحابة، وكانوا في الوقت نفسه أيضاً في حاجة إلى الإكثار من عددهم، ويكفي هنا أن نقارن بين مفهوم الصحبة عندهم وعند الأصوليّين للوقوف على ذلك، فلئن كان الصحابيّ على ما قرّر البخاري المحدّث هو «من صحب النبيّ، أو رآه من المسلمين»، **صحيح البخاري**، كتاب فضائل أصحاب النبيّ ﷺ، باب فضائل أصحاب النبيّ ﷺ، فإنّ الأصوليّين قد اختلفوا في تعريف «الصحابيّ» غير أنّ أغلبهم لا يوافق رأي المحدّثين مشترطاً ملازمة النبيّ والأخذ عنه، انظر في ذلك، حمّادي ذويب، **السنّة بين الأصول والتاريخ**، ص ص 186-187. وكان الاختلاف بين الأصوليّين والمحدّثين في تعريف «الصحابيّ» دافعاً لبعض الباحثين بأن يسم الأوّل بأنّه تعريف نظريّ والثاني بأنّه عمليّ، راجع: العادل خضر، **الأدب عند العرب**، ص ص 295-296.

(2) لئن كانت وسيلة القدامى في ذلك تستند في الغالب إلى السند فإنّها في بعض الدراسات الحديثة تأخذ بعين الاعتبار الأبعاد السياسيّة والأيديولوجيّة ومن ذلك ما يقوله محسن عبد الناظر: «إنّ النقد الموضوعي يوجب ردّ كلّ حديث فيه تطاول على أحد الخلفاء الراشدين، أو الصحابة الذين مات رسول اللّه ﷺ وهو عنهم راض، وحمله على نزعة سياسيّة أو عقائديّة دفعت صاحبها إلى طمس الحقائق ونسبة خصومات عصره إلى الصحابة»، **مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلامية**، ص 400.

(3) حول الطابع القصصي في الحديث النبوي انظر:

El Calamawy, « Narrative Elements in the Hadith Literature», in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, pp. 308-316.

نقصد هنا ما يعنيه المحدّثون بالوضع في الحديث، فتلك قضيّة أخرى، إنّ ما نقصده أساساً أنّ ما روي عن النبيّ أو نسب إليه، وما أثبت من أخبار الصحابة وفضائلهم يكشف في كثير من الأحيان عن آفاق ذهنيّة وبنية معرفيّة تنهل من مخزون ثقافيّ محمّل بالرموز القابلة دائماً للتأويل بوضعها في سياقها التاريخيّ والكشف عن أغراض الخبر العقائديّة والسياسيّة والاجتماعيّة.

ولمّا رأينا أنّ المتخيّل في ما يتعلّق بفضائل الصحابة قد اخترق كتب الحديث المعبّرة أكثر من غيرها عن الضمير الإسلاميّ اخترناها مدوّنة لبحثنا انسجاماً مع الموضوع العامّ المتعلّق بالصورة. غير أنّ كتب الحديث عديدة لا يمكن أن تكون مدوّنة كلّها لبحث واحد فاخترنا منها ما يمثّلها وفي مقدّمتها ما يُعْرف بالكتب التسعة نظراً إلى قيمتها الكبيرة لدى المسلمين فهي المقدّمة عندهم[1]. هذا بالإضافة إلى اعتمادنا أيضاً على **المستدرك على الصحيحين** للحاكم النيسابوري (ت 405 هـ) ففيه تتمّة لما لم يثبته البخاري ومسلم على شروطهما من الصحيح، وكذلك **المعجم الكبير** للطبراني (ت 360 هـ)، نظراً إلى أنّه من أكثر كتب الحديث عناية بفضائل الصحابة وأخبارهم ونقف فيه على روايات كثيرة لم تثبتها الكتب التسعة. واخترنا كذلك من شروح الأحاديث، وهي متأخّرة في معظمها، أكثرها شهرة أي **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** لابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)، ولم يكتف فيه المصنّف بشرح أحاديث البخاري بل تجاوز ذلك إلى المقارنة بروايات أخرى وأورد الكثير من الأخبار التي لا يمكننا الوقوف عليها نظراً إلى ضياع أصولها.

إنّ اهتمامنا بالصورة في المقام الأوّل، وهي كما قلنا تعبير عمّا وقر في الضمير الإسلاميّ السنّيّ، وجّهنا إلى اختيار مدوّنة سنيّة، غير أنّ في أخبار المدوّنة ما يكشف عن أغراض جداليّة تشكّلت على التدريج إزاء المخالفين في العقيدة ممّا سمح لنا بالمقارنة مع ما ورد في مصنّفات المخالفين لأهل السنّة لتبيّن تلك

---

(1) هي الصحاح الستّة أي **صحيح البخاري** (ت 256 هـ) **وصحيح مسلم** (ت 261 هـ)، **وسنن ابن ماجة** (ت 273 هـ)، وأبي داود (ت 275 هـ)، والترمذي (ت 279 هـ) والنسائي (ت 303 هـ)، إضافة إلى **موطّأ مالك** (ت 179 هـ)، **ومسند ابن حنبل** (ت 241 هـ)، **وسنن الدارمي** (ت 255 هـ).

الأغراض، والوقوف بالتالي على الأهداف المرجوّة من وراء نسبة الفضائل إلى بعض الصحابة، وخصّهم بأنواع من المناقب.

ث. اختيار النماذج

لا يتّسع بحثنا للتعرّض لكلّ الصحابة التي خصّصت لها كتب الحديث، وهي مدوّنة بحثنا، فكلّ منها خصّص أبواباً كاملة لذكر فضائلهم ومناقبهم. ولـمّا كان منطلقنا هنا كتب الحديث رأينا من المفيد الإشارة إلى أنّ المحدّثين لهم تعريف خاصّ بهم للصحبة والصحبة يميّزهم عن تعريف الأصوليّين. وبالعودة إلى مقدّمة ابن صلاح يمكن أن نتبيّن بوضوح أنّ المحدّثين يوسّعون من دائرة الصحبة يقول: «بلغنا عن أبي المظفّر السمعاني المروزي أنّه قال: أصحاب الحديث يطلقون اسمَ الصحابة على كلّ من روى عنه ﷺ حديثاً أو كلمة، ويتوسّعون حتّى يعدّون من رآه رؤية من الصحابة. وهذا لشرف منزلة النبيّ ﷺ، أعطوا كلًّ من رآه حكم الصحبة. وذكر أنّ اسم الصحابيّ من حيث اللغة والظاهر يقع على من طالت صحبته للنبيّ ﷺ وكثرت مجالسته له عن طريق التَّبعِ له والأخذ عنه. قال: وهذا طريق الأصوليّين»[1]. ويبدو أنّ رأي الأصوليّين كان مبنيّاً على ما ينسب إلى سعيد بن المسيّب ورأى فيه المحدّثون تضييقاً وفي ذلك يقول ابن الصلاح: «وقد روينا عن سعيد بن المسيّب أنّه كان لا يَعُدّ الصحابيّ إلا من أقام مع رسول اللّه ﷺ سنة أو سنتين، وغزا معه غزوة أو غزوتين. وكأنّ المراد بهذا، إن صحّ عنه، راجع إلى المحكيّ عن الأصوليّين، ولكن في عبارته ضيق يوجب ألا يُعدّ من الصحابة جرير بن عبد اللّه البجلي ومن شاركه في فَقْد ظاهر ما اشترطه فيهم ممّن لا نعرف خلافاً في عدّه من الصحابة»[2]. والواضح عند النظر في كتب التراجم والطبقات، بداية من طبقات ابن سعد (ت 230 هـ) وكذلك خليفة بن خيّاط (ت 240 هـ) و**التاريخ الكبير** للبخاري (ت 256 هـ) ووصولاً إلى كتاب **الاستيعاب** لابن عبد البرّ و**أسد الغابة** لابن الأثير وكتاب **الإصابة** لابن حجر العسقلاني، أنّ ما ذهب إليه المحدّثون من توسيع

---

(1) مقدّمة ابن الصلاح، ص ص 486-487.

(2) المصدر السابق، ص 487.

لدائرة الصحبة قد انتصر وتكرّس خدمة للحديث والنقل والرواية وهو ما بدا جليّاً في مقدّمات كتب التراجم فعادة ما يكون تبرير التصنيف في تراجم الصحابة هو خدمة الحديث، ومن ذلك مثلاً يقول ابن عبد البرّ في مقدّمة **الاستيعاب**: «فإنّ أولى ما نظر فيه الطالب وعني به الراغب، بعد كتاب اللّه عزّ وجلّ سنن رسوله ﷺ [. . .] ومن أوكد آلات السنن المعينة عليها والمؤدّية إلى حفظها معرفة الذين نقلوها عن نبيّهم رسول اللّه ﷺ إلى الناس كافّة وحفظوها عليه وبلّغوها عنه وهم صحابته الذين وعوها وأدّوها ناصحين محتسبين»[1]. وكذا يلحّ ابن حجر فيقول: «فإنّ من أشرف العلوم الدينيّة علم الحديث النبويّ ومن أجلّ معارفه تمييز أصحاب رسول اللّه ﷺ ممّن خلف بعدهم»[2].

كان انتصار تعريف المحدّثين للصحبة الجانح إلى التوسيع مقارنة بالأصوليّين وليد حاجة تضخيم عدد المرويّات عن النبيّ، فكلّما تأخّرنا في الزمن تضخّم عدد المرويّات وهو ما يشير إليه قول ابن خلدون مثلاً: «واعلم أيضاً أنّ الأئمّة المجتهدين تفاوتوا في الإكثار من هذه الصناعة والإقلال، فأبو حنيفة، رضي اللّه عنه، يُقال: بلغت روايته إلى سبعة عشر حديثاً أو نحوها، ومالك، رحمه اللّه، إنّما صحّ عنده في الموطّأ وغايتها ثلاثمائة حديث أو نحوها، وأحمد ابن حنبل، رحمه اللّه تعالى، في مسنده خمسون ألف حديث، ولكلّ ما أدّاه إليه اجتهاده في ذلك»[3]. وأحوج هذا التضخّم في عدد المرويّات إلى تضخّم في عدد الصحابة ذلك أنّه «بالرجوع إلى كتب التراجم [. . .] نجد أنّ ابن سعد لم يترجم في مجلّده الضخم سوى لـ 582 صحابياً من الرجال و526 امرأة من الصحابيّات [. . .] أمّا في ما يختصّ ببقيّة كتب التراجم فقد قدّر بـ 3500 ترجمة بالنسبة إلى ابن عبد البرّ، و7500 ترجمة عند ابن الأثير، و12000 ترجمة عند العسقلاني»[4]. ورغم تضخّم العدد عند العسقلاني فإنّه يقول: «ومع ذلك فلم يحصل لنا من ذلك جميعاً الوقوف على العشر من أسامي الصحابة

---

(1) ابن عبد البرّ، **الاستيعاب**، ج 1، ص 2.
(2) ابن حجر العسقلاني، **الإصابة**، ج 1، ص 3.
(3) ابن خلدون، **المقدّمة**، ص ص 426-427.
(4) حياة عمامو، **أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام**، ص 85.

بالنسبة إلى ما جاء عن أبي زرعة الرازي، قال: توفّي النبيّ ﷺ ومن رآه وسمع منه زيادة على مائة ألف إنسان من رجل وامرأة كلّهم قد روى عنه سماعاً أو رؤية»[1].

وبالإضافة إلى مسألة عدد الصحابة تبرز في مصنّفات القدامى قضيّة ترتيب الصحابة. فقد كانت في كتب التراجم والطبقات معايير مختلفة في ترتيب الصحابة فابن سعد يقدّم الصحابة على أسس السابقة في الإسلام والهجرة والمشاركة في بدر ومدى القرابة من النبيّ، في حين كان المعيار الأبرز عند ابن خيّاط هو القرابة من النبيّ فكان النسب فيه المحدّد لترتيب الصحابة، وبعد هذين المصنّفيْن اتّجه الأمر نحو التوحيد بتبنّي ترتيب الصحابة ترتيباً أبجديّاً لا يقيم وزناً للسابقة أو البلاء في الإسلام أو القرابة من النبيّ[2].

وبالرجوع إلى مدوّنة بحثنا التي حدّدناها سابقاً، فإنّ الصحابة الذين خصّصت لهم أبواب لذكر فضائلهم ومناقبهم سيكون عددهم حتماً أقلّ من العدد الموجود في كتب التراجم والطبقات[3]، ولكن المهمّ فعلاً هو ذلك الميل إلى توحيد الترتيب فيها. فالملاحظ أنّ التفريع الكبير يقوم على تقديم المهاجرين على الأنصار وداخل هذا التفريع نلاحظ ترتيباً داخليّاً قائماً على تقديم فضائل الخلفاء الأربعة الأوائل كما تعاقبت خلافتهم في التاريخ ثمّ ذكر بعض الصحابة الآخرين دون كبير التزام بدور الصحابيّ في حياة النبيّ أو سابقته في الإسلام أو الهجرة مع تقديم الرجال على النساء عادة.

يبدو أنّ مثل هذا الترتيب قائم بالأساس على استلهام التجربة السياسيّة التاريخيّة وليس من الغريب أن تبدأ كتب الفضائل من أغلب مجاميع الحديث بذكر الفضائل المنسوبة إلى أولئك الخلفاء وفق ترتيب الخلافة كما حصلت في التاريخ، فتسعى

---

(1) ابن حجر العسقلاني، **الإصابة**، ج 1، ص 4.

(2) راجع مناهج كتب التراجم والطبقات في ترتيب الصحابة في: حياة عمامو، **أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام**، ص ص 55-78.

(3) يمكن التمثيل على ذلك بما ورد في صحيحي البخاري ومسلم، فالأوّل ذكر واحداً وأربعين صحابيّاً في الأبواب المخصّصة لفضائل الصحابة وفضائل الأنصار، أمّا الثاني فقد ذكر خمسة وأربعين صحابيّاً في كتاب **فضائل الصحابة**.

بذلك الفضائل المنسوبة إليهم «أوّلاً إلى حسم النقاش الذي افتتحه المعتزلة حول مدى أفضليّة كلّ خليفة على من سبقه، وتسعى ثانياً إلى طمس بعض المواقف القائلة بالفضل المطلق لمن استشهد من الصحابة في حياة النبيّ [. . .] وتعمل ثالثاً على تركيب صورة مثاليّة ومتعالية عن فترة الخلافة الراشدة»[1]. إنّ تقديم الخلفاء الأربعة الأوائل في الترتيب إذن ينمّ عن ترتيب في الفضل ويبطن بالتالي تبريراً لتتابع الخلفاء كما حصل في التجربة الإسلاميّة السياسيّة الأولى. وكذا تقديم المهاجرين على الأنصار يحمل ضمنيّاً فضلاً للمهاجرين ويبرّر استئثارهم بالسلطة السياسيّة خاصّة بعد اجتماع السقيفة إثر وفاة النبيّ، وما إقصاء سعد بن عبادة، زعيم المعارضة في ذلك الاجتماع، من أبواب الفضائل في صحيح مسلم، وقصر البخاري لفضائله على خبر واحد يبطن الذمّ، وهو من كبار الصحابة، ويقال إنّه شهد بدراً[2] إلا دليل على تدخّل السياسيّ في تحديد أصحاب الفضل من الصحابة في كتب الحديث[3]. وفي الوقت الذي يقصى سعد بن عبادة تنسب الفضائل إلى أعلام لم يكن لهم شأن كبير في نشأة الإسلام إذ تأخّر إسلامهم أو مات النبيّ وهم ما زالوا أحداثاً. وبناء على ذلك بدا لنا العامل السياسيّ المحدّد الأبرز في اختيار النماذج الممثّلة، فكانت السياسة بمعناها الضيّق، أي تدبير شؤون المسلمين، والواسع الذي يشمل مجالات أخرى من حياة المجتمع الإسلامي، الخيط الرابط بين الصحابة الذين اخترناهم في هذه البحث للوقوف على صورهم.

وبالعودة إلى نصوص مدوّنتنا التي اخترناها للأسباب المذكورة آنفاً رأينا أنّ فضائل الصحابة، وهي كما قلنا تحمل خلفيّات سياسيّة صريحة أحياناً ومبطّنة أحياناً أخرى، تتركّز حول مفهومين كبيرين: الأوّل يمسّ الجانب الأخلاقي، وهو جانب شديد الاتّصال بالسياسة، والمفهوم الثاني يتعلّق بالناحية العلميّة، ولروابط العلم

---

(1) **المرجع السابق**، ص 85.

(2) راجع ترجمته في: ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 2، ص ص 221-224.

(3) انظر تدخّل السياسيّ في انتقاء أخبار سعد بن عبادة ونسبة الفضائل إليه في عدد من كتب الحديث والتراجم والتاريخ في: محمّد حمزة، **فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخي**، ص ص 86-90.

بالسياسة مظاهر كثيرة في التاريخ الإسلامي إلى الحدّ الذي جعل الجابري في مفتتح مشروعه لنقد العقل العربي يؤكّد أنّه: «ليس من الممكن فصل الثقافة عن السياسة في التجربة الثقافيّة العربيّة»[1]. وجاء تأكيده هذا بعد أن بيّن أنّ المعرفة في الفكر العربي تتأسّس على الأخلاق، أي إنّ الأخلاق أسبق، وذلك على عكس الفكر اليوناني-الأوروبيّ إذ تتأسّس الأخلاق على المعرفة[2].

نجد أنفسنا إذن أمام ثلاثة مستويات مرابطة أشدّ الارتباط يتأسّس كلّ واحد منها على الآخر: السياسة والأخلاق والعلم، وهي المستويات الثلاثة التي رأينا البحث من خلالها عن صورة الصحابي السياسيّة والأخلاقيّة والعلميّة.

لقد حكم علينا المنطق الداخلي للبحث أن نغضّ الطرف عن صحابة آخرين كثر كان من الممكن أن يشكّلوا نماذج في السياسة والأخلاق والعلم. وفرض علينا تصوّر البحث العامّ إلا نلتفت مثلاً إلى «الصحابيّات»، فلم يكن ذلك من باب الإقصاء. هذا بالإضافة إلى عدم تعرّضنا لمفاهيم قد تبدو بداهة أنّه يجب التعرّض لها وفي مقدّمتها مفهوم الصحبة، غير أنّنا أعرضنا عن ذلك بسبب خوض بحوث كثيرة في ذلك المفهوم من زوايا مختلفة فلم نر في أنفسنا القدرة على الإضافة فيه[3]. هذا إلى أنّ بحثنا يتعلّق بمن اعتبرهم المسلمون السنّة من الصحابة بقطع النظر عن مدى صحّة صحبة أحدهم[4].

ج. تبويب البحث

لقد أكّدنا سابقاً أنّ العامل السياسيّ المرتبط بالتنازع حول الخلافة وما نتج عنه

(1) محمّد عابد الجابري، **نقد العقل العربي 1: تكوين العقل العربي**، ص 7.

(2) **المرجع السابق**، ص 30.

(3) راجع مثلاً: حياة عمامو، **أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام**، ص ص 19-80؛ وكذلك: محمّد حمزة، **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلاميّ الحديث**، ص ص 86-96؛ وانظر أيضاً: العادل خضر، **الأدب عند العرب**، ص ص 293-306.

(4) نقول ذلك لأنّ مفهوم الصحبة كان موضوع جدل عقائديّ بين السنّة والشيعة بالخصوص إلى الحدّ الذي رمى فيه بعض الشيعة أهل السنّة باختلاق صحابة موهومين، راجع: المرتضى العسكري، **مائة وخمسون صحابي مختلق**.

من افتراق المسلمين فأدّى إلى طعن قسم منهم في الصحابة وعدالتهم بل وحتّى في إيمانهم، كان سبباً من بين الأسباب الداعية إلى رسم صورة للصحابة متعالية وخاصّة الخلفاء الأربعة الأوائل تبريراً لما حصل في التاريخ. وكان ذلك قادحاً بالنسبة إلينا لتخصيص الباب الأوّل من بحثنا لما وسمناه بـ: «المثال السياسيّ». ورأينا أنّ الخليفة الكامل في المنظور الإسلاميّ العامّ يجمع بين ثلاثة عناصر أساسيّة توفّرت بدرجات مختلفة في المتخيّل الإسلاميّ في كلّ الخلفاء الأربعة الأوائل فكان حظّ كلّ واحد منهم أوفر من الآخر من كلّ عنصر. وهذه العناصر هي الشرعيّة التي كانت في الضمير السنّيّ مرتبطة أساساً بأبي بكر، فأسندت إليه كتب الحديث من الفضائل ما يجعله المستحقّ الوحيد لخلافة النبيّ. أمّا العنصر الثاني فيرتبط بالنفوذ والقوّة، وهما صفتان تلخّصتا في الدراسات الحديثة في مفهوم السلطة الرعويّة، فالخليفة كان راعياً بالأساس، غير أنّ تلك القوّة وذلك النفوذ يجب أن لا يخرجا، على الأقلّ نظريّاً، من إطار العدل، ومن هنا كان حديثنا عن «الراعي العادل» الذي كان عمر بن الخطّاب الممثّل الأبرز له في المنظور السنّيّ. أمّا العنصر الثالث فيتعلّق بمعنى «السلطة الروحيّة»، ورأينا أنّ عليّ بن أبي طالب يمثّلها بحكم وقعه في النفوس لقرابته من النبيّ، وزواجه بفاطمة، ولمقام ابنيه الحسن والحسين.

ما لاحظناه أنّ الصحابة الثلاثة وما جاء في فضلهم كان موجّها أساساً لتصويب ما حصل في التاريخ، والردّ على الخصوم من غير أهل السنّة، ودرء الصراع حول خلافة النبيّ. غير أنّ ذلك الصراع لم يرتبط بهؤلاء الصحابة فقط بل تعدّاه إلى غيرهم ممّن والى أحداً على حساب الآخر أو عارضه، ونتج عن ذلك صراع داخل المجموعة الإسلاميّة لم تحكمه النزاعات السياسيّة وحدها، بل حكمته أيضاً النظرة إلى الدين الجديد في سنواته الأولى بعد موت النبيّ، فكان أن نتج عن ذلك كلّه نظامان من القيم التبسا بالسياسة، حتّى أصبح الموقف السياسيّ يختفي وراء المظهر الأخلاقيّ وهو ما دعانا إلى البحث في «صورة الصحابيّ» الأخلاقيّة في الباب الثاني من البحث وكان عنوانه «من السياسيّ إلى الأخلاقيّ».

لقد حاولنا في الفصل الأوّل من الباب الثاني أن نبيّن من خلال شخصيّة عثمان بن عفّان مدى ترسّخ القيم الأخلاقيّة القبليّة التي ظنّ الكثير اندثارها بقدوم الإسلام،

ففي زمن خلافة عثمان برزت بوضوح العودة إلى أحكام ما قبل الإسلام، ولا يعني ذلك غيابها الكلّي في خلافة أبي بكر وعمر. غير أنّه زمن الخليفة الثالث تكرّست تلك القيم انطلاقاً من كيفيّة تنصيبه، مروراً بسياسته في تعيين الولاة، وسياسته الماليّة، وصولاً إلى جمع المصحف الذي لم يسلم هو أيضاً من تقريب الأقارب والموالين. وكان كلّ ذلك مدعاة للطعن في الخليفة واحتدام معارضته، فكان الانقسام إلى فئتين فئة الموالين للخليفة وفئة المعارضين له. غير أنّ الموالاة والمعارضة لم تتّخذا دائماً طابع المباشرة فاكتسبتا أحياناً صبغة أخلاقيّة، حاولنا أن نبيّنها من خلال ما يروى عن صحابيّين: الأوّل هو عبد الرحمان بن عوف الذي استفاد من خلافة عثمان، فاكتسب ثروة كبيرة فحوّله الضمير الإسلاميّ إلى منفق في سبيل اللّه، والثاني هو أبو ذرّ الغفاري الذي كان من معارضي عثمان، فنفاه الخليفة فما كان من أهل السنّة إلا أن حوّلوه إلى زاهد في الحياة الدنيا، حتّى لا يكون مثالاً يقتدى به للخروج على السلطان وإن جار.

ودائماً في إطار هذا التحويل للموقف السياسيّ إلى مظهر أخلاقيّ، برزت لنا صورة أبي موسى الأشعريّ أحد الحكمين في صفّين، وكان من المفروض أن يكون في صفّ عليّ. وصفته لنا الأخبار باللين وقلّة الدهاء مقارنة بنظيره عمرو بن العاص، وكشفت لنا أخبار أخرى أنّه لم يكن على تلك الشاكلة، وإنّما لينه وسذاجته صورةٌ تدرأ اتّهام خصومه له بالتآمر على عليّ ووقوفه إلى جانب معاوية. ولم يكن هناك بدّ إلا تكريس أخلاق القبلية من جديد ليحلّ الثأر من اغتصاب الخلافة ومن سياسة عثمان، ومن قتل الأب، ومن إبعاد الأخ وربّما قتله أيضاً، ومن مؤامرة أبي موسى، فخرج الحسين يثأر من كلّ ذلك. غير أنّ المسلمين لم يرضوا لسبط نبيّهم أن يكون طالب ثأر، فتحوّل إلى ناصر لدين جدّه، ولم يرضوا له بغير الشهادة.

لم يكف إسباغ الفضائل على فترة الخلافة الأولى، ولا تحويل المواقف السياسيّة إلى أخلاق نبيلة سامية لإلجام أفواه الطاعنين في الصحابة فقام العلم يسيّج الفهم ويقنّن الخبر ويحدّد مصادر الآثار ولذلك خصّصنا الباب الثالث من البحث للنظر في العلم ووسمناه بـ: «المرجعيّة العلميّة».

لم يكن العلم في البداية يعني شيئاً آخر في جزيرة العرب غير علم الأوّلين

المطّلعين على الكتب السابقة، أو من اصطفتهم السماء للحكمة، وكان من الضروريّ أن يختار منهم المسلمون أعلاماً ليكونوا مبشّرين بنبوّة محمّد وشهداء على صدقها. ورأينا أن نمثّل على هذا الصنف من العلماء بسلمان الفارسي الذي كانت قصّة إسلامه عجيبة اندرجت ضمن أخبار البشارات بمحمّد. ومثّلنا عليهم بواحد من أهمّ مسلمي أهل الكتاب وهو عبد اللّه بن سلام وقد كان شاهداً على النبوّة من خلال اطّلاعه الواسع على التوراة ونبوءات بني إسرائيل بمقدم النبيّ حسب الأخبار الإسلاميّة. غير أنّ ما لفت انتباهنا أيضاً في أخبارهما أنّ صورتيهما لم تسلما من إكراهات السياسة ومقتضيات الاجتماع، فتضمّنت فضائلهما مشاغل النزاعات السياسيّة، لتندسّ السياسة من جديد في لباس الفضائل، وتكون هي الغاية، سافرة أحياناً ومقنّعة أحياناً أخرى.

ولم تكن العلوم الإسلاميّة منبتّة عن عصرها الذي ولدت فيه فانطبعت هي أيضاً بمشاغل الناس، و«أهل الحلّ والعقد» منهم خاصّة. واخترنا النظر في صحابيين أصبحا في المنظور الإسلاميّ السنّيّ مصدر العلم والنقل، وهما عبد اللّه ابن عبّاس في ما يتعلّق بالتفسير، وأبو هريرة في ما يتعلّق برواية الحديث. ولم يكن ما روي عنهما من أخبار بمعزل عن السياسة هو أيضاً، فالتفسير اختار أن يكون ابن عبّاس رمزاً له، ولا نغفل أنّ التفسير كان ابناً من أبناء عمليّة التدوين التي أشرفت عليها خلافة بني العبّاس فلم يكن التفسير ابناً عاقّاً، فساير الخلافة العبّاسيّة وشرّع لسلطانها في زمن لا يستطيع فيه أحد تكذيب جدّ الخلفاء. وكذا الأمر بالنسبة إلى الحديث الذي رفع اسم أبي هريرة مكاناً عليّاً بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً، فحمل الحديث أمويّات أبي هريرة وعبّاسيّاته على حدّ السواء، فطفق كلّ سائس يأخذ منها ما يشرّع به لسلطانه ويحكم به بين الناس باسم النبيّ الذي لا ينطق عن الهوى.

ولمّا كان بحثنا في صورة الصحابيّ مستنداً إلى نظريّة التمثّل الاجتماعيّ التي حدّدنا بعض مظاهرها وتطوّراتها سابقاً فإنّه استقرّ الرأي عندنا أن نختم هذا العمل بباب تأليفيّ ننظر فيه في الصورة وصداها الاجتماعي، ونسعى من خلاله إلى إجمال أسس الصورة التي قام عليها التمثّل، ولم نغفل وظائف تلك الصورة في التاريخ الإسلامي. لننتقل بعد ذلك إلى بيان جوانب من صدى الصورة في الاجتماع.

ويبقى بحثنا أخيراً محاولة سعينا من خلالها إلى مقاربة بعض الإشكاليّات دون الجزم فيها وادّعاء الحقيقة، معتمدين في المقام الأوّل على استقراء النصوص وتفكيكها ومقارنتها وهو ما تعلّمناه على مقاعد الدراسة، ودأبنا عليه سنّة في البحث.

ولا يسعنا في ختام هذه المقدّمات العامّة سوى أن نتوجّه بالشكر الجزيل إلى أستاذنا المشرف الأستاذ وحيد السعفي الذي قبل برحابة صدر الإشراف على هذا البحث وتأطيرنا، فلم يبخل علينا بوقته ونصائحه كلّما طلبنا منه ذلك.

الباب الأوّل

المثال السياسي



«الإمامة موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة
الدين وسياسة الدنيا»
الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 5.

شكّلت تجربة الصحابة السياسيّة المحدّد الأبرز للفقه السياسيّ الإسلاميّ الذي لم يشرع في التنظير له إلا في فترة متأخّرة ونقصد بداية من القرن الخامس للهجرة مع الماوردي في كتاب **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. ويرجع هذا التأخّر في التنظير السياسيّ إلى أنّ الفقهاء كانوا «يخشون الابتداع وسنّ أحكام لم يسبقهم إليها السلف»[1]. والمهمّ بالنسبة إلينا أنّ ذلك التنظير السياسيّ قد استلهم تجربة الخلفاء الأوائل ليجعلها العمدة في ضبط نظريّاتهم السياسيّة، باعتبار أنّ الخلافة الإسلاميّة الأولى اعتبرت أزهى فترات التاريخ الإسلاميّ وأكثرها صفاء رغم ما حدث فيها من فتن وتقاتل على النفوذ.

وقد كان البحث في الفكر السياسيّ الإسلاميّ موضوع دراسات عديدة انطلقت في غالب الأحيان من الفترة التأسيسيّة للإسلام فكان البحث في محدّدات العقل السياسيّ، وهو ما سعى إلى بيانه محمّد عابد الجابري في **العقل السياسيّ العربي** محدّداً ثلاثة مفاهيم حكمت ذلك العقل وهي القبيلة والغنيمة والعقيدة. وحاول زهير هوّاري في **السلطة والمعارضة في الإسلام** الكشف عن التداخل بين المستويات الفكريّة والعقائديّة والاقتصاديّة في تشكّل الأفكار السياسيّة والتشيّعات المذهبيّة بداية من فترة النبوّة إلى نهاية العصر الأمويّ. وسعت حياة عمامو في **السلطة والشرعية في نظام الحكم الإسلاميّ المبكّر** إلى الوقوف على مفهوم السلطة في الإسلام، وكيفيّات تداولها زمن الخلفاء الأوائل، وفي العصرين الأمويّ والعبّاسي.

---

(1) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 154.

والملاحظ في مختلف هذه الدراسات الهامّة التي أفدنا منها أنّها تنزع منزعاً تاريخيّاً واضحاً، تسعى من خلاله إلى الكشف عن الحقيقة التاريخيّة عبر تركيب الأخبار بعضها إلى بعض وتحليلها بقصد التوصّل إلى آليّات عمل الفكر السياسيّ الإسلاميّ انطلاقاً من التجربة الإسلاميّة الأولى.

لا ننفي أنّنا أفدنا كثيراً من هذه الدراسات ولكنّنا لا نسعى في بحثنا إلى تفكيك الفكر السياسيّ الإسلاميّ بقدر ما نحاول الوقوف على تمثّل المسلمين لتجربة الخلافة الإسلاميّة انطلاقاً من كتب الحديث السنّيّة بالخصوص. فتلك الكتب التي خصّصت أبواباً لفضائل الصحابة، وفي مقدّمتهم الخلفاء الأربعة الأوائل ضمّنت فضائلهم نظرة سياسيّة تتوافق مع ما استقرّ في التاريخ الإسلاميّ فسبّقت فضائل أبي بكر ثمّ فضائل عمر ثمّ عثمان ثمّ عليّ. وإلى جانب هذا الترتيب المحيل على الزمنيّة والمبطن خاصّة للمفاضلة، فإنّ الأخبار المتعلّقة بكلّ صحابيّ أو خليفة كانت خادمة للنظرة السنيّة ولما وقع في التاريخ، ومنسجمة مع اعتقادات أهل السنّة.

لقد لمسنا في مناقب الخلفاء الأربعة الأوائل التباساً كبيراً بجدل السنّة مع مخالفيهم ممّا يجعل الأخبار والأحاديث الواردة في هذا الشأن أحاديث سياسيّة بامتياز ويمكننا من خلالها تبيّن ملامح «صورة الصحابيّ» السياسيّة.

ولمّا كانت فترة الخلافة الأولى التي ستسمّى لاحقاً بفترة «الخلافة الراشدة»[1] تمثّل فترة استمرار النبوّة وخلافتها فإنّها ارتقت في الضمير الإسلاميّ السنّيّ بالخصوص إلى فترة مثاليّة، وكانت طرق تداول الحكم من تعيين وشورى وبيعة وعهد هي الأشكال «الشرعيّة» لتعاقب الخلافة في الإسلام.

وإلى جانب كلّ ذلك فإنّ أخبار الصحابة الخلفاء كانت خادمة لغرض تبرير ما حدث من فتن وتقاتل بين جلّة الصحابة وخاصّة بداية من مقتل عثمان ومن ثمّ المطالبة بدمه، وبروز نواة مقالات الإسلاميّين. وأمام مثل هذه الأحداث انبرى الضمير السنّي يشكّل «صورة الصحابيّ» السياسيّة القائمة على قاعدة تعديل السلف

(1) يذهب فان إيس إلى أنّ مفهوم «الخلفاء الراشدين» «لم يظهر في الحقيقة إلا في النصف الأوّل من القرن الثالث الهجريّ حيث يأتي أحمد بن حنبل في آخر حياته ضمن أولئك الأوائل المدافعين عنه»، **بدايات الفكر الإسلامي**، ص 99.

والكفّ عمّا شجر بينهم واعتبار أنّ ما حدث في التاريخ كان مشيئة إلهيّة لا دخل للبشر فيها، وأنّ الصحابة في تقاتلهم على السلطة كانوا مجتهدين ولم يبتغوا إلا مرضاة اللّه فأصاب منهم من أصاب وأخطأ من أخطأ.

إنّ «صورة الصحابيّ» السياسيّة كما قدّمتها كتب الحديث لم تكن سوى انعكاس لما وقر في الضمير الإسلاميّ، ولكن أيضاً كانت تمثّلاً لصورة الخليفة الكامل الذي يكون ظلّ اللّه على الأرض. وهذا الخليفة الكامل يجب أن تتوفّر فيه شروط، ولا نقصد هنا الشروط التي حدّدها الماوردي للخليفة، بل نقصد مقوّمات أيّ حاكم في أيّ دولة. وهذه المقوّمات يمكن تلخيصها في الشرعيّة، والنفوذ، والسلطة.

ولئن أقرّ المسلمون أنّ هذه المقوّمات كانت حاضرة في كلّ الخلفاء الأوائل، فإنّ نسبة حضورها كانت بدرجات متفاوتة من خليفة إلى آخر، وهذا ما تكشفه الأحاديث والأخبار الواردة في شأن كلّ خليفة من الخلفاء الأربعة الأوائل، وهم المقدّمون في كتب الفضائل من مجاميع الحديث.

انطلاقاً من هذا التصوّر العامّ سنحاول النظر في «صورة الصحابيّ السياسيّة» التي ستشكّل صورة الخليفة المثاليّ، وتكون بذلك ممثّلة لنظرة الأجيال اللاحقة من المسلمين إلى فترة «الخلافة الراشدة». ولئن كان مبدئيّاً أن نتعرّض إلى أخبار الخلفاء الأربعة الأوائل فإنّنا سنقصر تحليلنا على ثلاثة منهم فقط وهم أبو بكر وعمر وعليّ، وذلك لسببين على الأقلّ. السبب الأوّل يتعلّق بالتصوّر المحدّد لصورة الحاكم المثالي القائمة على شرعيّة حكمه ونفوذه وسلطته، ورأينا من خلال جمع مادّة عملنا أنّ هذه الخاصيّات تنطبق على الخلفاء الثلاثة المذكورين أكثر من انسجامها مع صورة عثمان. أمّا السبب الثاني فهو إيثارنا الانطلاق من الشخصيّات الأقرب إلى النبيّ كما جاء في أخبار السيرة وهذا ما ينسجم مع الأسس النظريّة التي حدّدناها لبحثنا، إذ تمثّل صورة النبيّ نواة أولى تحيط بها صور أخرى تقترب وتبتعد عنها وفق دورها في بناء الإسلام وتركيزه، وبالرجوع إلى السيرة والتاريخ لاحظنا أنّ أبا بكر وعمر وعليّ هم الصحابة الأكثر قرباً من النبيّ أثناء حياته، فكانوا بالنسبة إلينا ممثّلين للدائرة الأولى المحيطة بالنواة وهي صورة النبيّ.



الفصل الأوّل

الخليفة الشرعيّ

«قال بعض العلماء: لو قال قائل: إنّ جميع الصحابة ما عدا أبا بكر ليست لهم صحبة لم يكفر، ولو قال: إنّ أبا بكر لم يكن صاحب رسول اللّه ﷺ كفر، فإنّ القرآن العزيز نطق أنّه صاحبه».

ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 3، ص 209.

حرص القدامى على جمع ما اعتبروه من الدلائل المنذرة بموت النبيّ، فروى ابن إسحاق «عن أبي مويهبة، مولى رسول اللّه ﷺ، قال: بعثني رسول اللّه ﷺ من جوف الليل فقال: يا أبا مويهبة إنّي قد أمرت أن أستغفر لأهل هذا البقيع فانطلق معي، فانطلقت معه، فلمّا وقف بين أظهرهم قال: السلام عليكم يا أهل المقابر، ليهنأ لكم ما أصبحتم فيه ممّا أصبح الناس فيه، أقبلت الفتن كقطع الليل الظلم يتبع آخرها أوّلها، الآخرة شرّ من الأولى، ثمّ أقبل عليّ فقال: يا أبا مويهبة إنّي قد أوتيت مفاتيح خزائن الدنيا والخلد فيها ثمّ الجنة فخيّرت بين ذلك وبين لقاء ربّي والجنّة، قال: فقلت: بأبي أنت وأمّي فخذ مفاتيح خزائن الدنيا والخلد فيها ثمّ الجنّة. قال: لا واللّه يا أبا مويهبة لقد اخترت لقاء ربّي والجنّة، ثمّ استغفر لأهل البقيع ثم انصرف. فبدأ برسول اللّه ﷺ وجعُه الذي قبضه اللّه فيه»[1]. واعتبرت بعض آيات القرآن إنذاراً بموت النبيّ فروي «عن ابن عبّاس قال: لمّا نزلت: ﴿إِذَا

(1) ابن هشام، السيرة، م 2، ج 4، ص 173.

﴿جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾[1] قال رسول اللّه ﷺ: نُعِيَتْ إِلَيَّ نَفْسي، كأنّي مقبوض في تلك السنة»[2].

ولكن رغم مثل هذه الأخبار المنذرة بموت النبيّ[3] فإنّه يمكن أن نعتبر أنّ موت النبيّ مثّل مفاجأة كبيرة بالنسبة إلى الصحابة، وما لفت الانتباه حقّاً أنّ المصادر لم تحفظ لنا الكثير من مظاهر التفجّع التي عقبت موت النبيّ، والغياب البارز كان غياب عليّ والعبّاس وفاطمة، بل إنّ الأخبار تسعى إلى تغييبهم فقال ابن العربي في معرض حديثه عن وفاة النبيّ: «فأمّا عليّ فاستخفى في بيته مع فاطمة»[4]. ودلّت أخبار أخرى على نوع من سذاجة عليّ السياسيّة، وهو ما بدا واضحاً عند محاورته للعبّاس قبيل موت النبيّ، فقد روي «أنّ عليّ بن أبي طالب رضي اللّه عنه خرج من عند رسول اللّه ﷺ في وجعه الذي توفّي فيه فقال الناس: يا أبا الحسن كيف أصبح رسول اللّه ﷺ؟ فقال: أصبح بحمد اللّه بارئاً، فأخذ بيده عبّاس بن عبد المطّلب فقال له: أنت واللّه بعد ثلاثٍ عبدُ العصا، وإنّي واللّه لأرى رسول اللّه ﷺ سوف يتوفّى من وجعه هذا إنّي لأعرف وجوه بني عبد المطّلب عند الموت، اذهب بنا إلى رسول اللّه ﷺ فلنسأله فيمن هذا الأمر، إن كان فينا علمنا ذلك، وإن كان في غيرنا علمناه فأوصى بنا. فقال عليّ: إنّا واللّه لئن سألناها رسول اللّه ﷺ فمَنَعَنَاها لا يعطيناها الناس بعده، وإنّي واللّه لا أسألها رسول اللّه ﷺ»[5].

إنّ أهمّ ما حفظته لنا المصادر من مواقف الصحابة مباشرة إثر وفاة النبيّ يتلخّص في موقفين موقف عمر وموقف أبي بكر، وهما موقفان متناقضان، ففي الوقت الذي كان فيه عمر يتوعّد كلّ من يزعم أنّ محمّداً قد مات مؤكّداً أنّه ذهب

---

(1) النصر 110/ 1.

(2) **مسند ابن حنبل، مسند بني هاشم**، الحديث 1777. وانظر أخباراً أخرى في السياق نفسه في: الطبري، **التفسير**، ج 30، ص ص 376-379.

(3) راجع مثلاً ما يورده ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 5، ص 223 وما بعدها من «الآيات والأحاديث المنذرة بوفاة رسول اللّه ﷺ وكيف ابتدئ رسول اللّه بمرضه الذي مات فيه».

(4) ابن العربي، **العواصم من القواصم**، ص 54.

(5) **صحيح البخاري**، كتاب المغازي، باب مرض النبيّ ﷺ ووفاته.

إلى ربّه كما ذهب موسى من قبلُ، وقف أبو بكر موقف الحكيم المتّزن مذكّراً الناس بما نسوه من القرآن في مصيبتهم، فقد أقبل الناس على أبي بكر وتركوا عمر فقال أبو بكر: «فمن كان منكم يعبد محمّداً ﷺ فإنّ محمّداً ﷺ قد مات، ومن كان يعبد اللّه فإنّ اللّه حيّ لا يموت، قال اللّه تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔاۗ وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾[1]. واللّه لكأنَّ الناس لم يكونوا يعلمون أنّ اللّه أنزلها حتّى تلاها أبو بكر رضي اللّه عنه، فتلقّاها منه الناس فما يُسمع بشر إلا يتلوها»[2].

كأنّ الناس أصبحوا يتلقّون القرآن بعد نبيّهم من أبي بكر وكان ذلك ناتجاً عن الحكمة التي تحلّى بها في أخطر ما واجهه المسلمون إلى ذلك الوقت، وهو ما جعله يكتسب «الشرعيّة اللازمة فيقوم في الناس خليفة لمحمّد»[3]. غير أنّ هذه الشرعيّة احتاجت إلى أكثر من موقف أبي بكر عند وفاة النبيّ فطفق المسلمون يلبسون أبا بكر من الفضائل ما يجعله يكون الخليفة الوحيد للنبيّ فكانت تلك الفضائل مشكّلة لصورة خليفة النبيّ الشرعيّ.

1. أبو بكر بين معارضيه وشرعيّة خلافته

لقد كانت شرعيّة خلافة أبي بكر للنبيّ محلّ جدل بين القدامى وموضوع بحث لدى المحدثين، ولو أرجأنا جدل القدامى ونظرنا فيما أدلت به الدراسات في هذا الموضوع للاحظنا أنّ أغلب هذه الدراسات[4] يمكن حصرها في اتّجاهين كبيرين. الاتّجاه الأوّل ينزع منزعاً تاريخيّاً يسعى فيه أصحابه إلى مقارنة النصوص وبيان تضاربها بحثاً عن الصحّة التاريخيّة. أمّا الاتّجاه الثاني فهو الباحث في المنظومة

---

(1) آل عمران 3/ 144.

(2) **صحيح البخاري**، كتاب الجنائز، باب الدخول على الميّت بعد الموت إذا أدرج في أكفانه.

(3) وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص 666.

(4) يجب التنبيه إلى أنّنا نعتني بالدراسات ذات الطابع العلمي دون المؤلّفات التمجيديّة التي تقتصر على ترديد ما جاء في مصنّفات القدامى ولا تضيف إليها شيئاً.

السياسيّة الإسلاميّة التي قد يكون البحث فيها مستحيلاً دون الرجوع إلى ما حدث بعد وفاة النبيّ واستخلاف أبي بكر ومن ثَمّ تعاقب الخلفاء بعده.

ولئن كنّا لا ننفي إفادتنا من هذه الدّراسات التي تبقى هامّة في مجالها فإنّ ما نروم البحث فيه لا يتعلّق بالصحّة التاريخيّة، كما أنّنا لا نبحث في ما سيسمّى لاحقاً بالأحكام السلطانيّة. إنّ بحثنا يتعلّق بالصورة التي شكّلها الضمير الإسلاميّ لخليفة النبيّ، وهي صورة لا شكّ بعديّة، لا من جهة وضع الروايات والأخبار المؤكّدة لفضل أبي بكر فحسب، وهو أمر مطّرد، بل أيضاً من جهة البعد التاريخيّ بين الأقوال والأحداث المشيدة بأبي بكر وزمن تدوينها، وهو ما لم يعد بالإمكان اليوم نفيه أو تجاهله عند كلّ دراسة للفترة الإسلاميّة المبكّرة.

إنّ صورة أبي بكر كما تمثّلها المسلمون ترمي إلى غاية أساسيّة وهي إضفاء الشرعيّة على خلافة النبيّ. ولا بدّ من التأكيد قبل التعرّض إلى ملامح هذه الصورة وأسباب إنتاجها وآليّات تشكيلها، أنّ الشرعيّة تمثّل الأساس الأوّل لقيام دولة أو تيّار فكريّ أو غير ذلك، غير أنّ مفهوم الشرعيّة يطرح عديد الإشكاليّات أهمّها في نظرنا التباسه بالناحية الدينيّة. إنّ ما يلفت الانتباه أنّ لفظ الشرعيّة، المستعمل في المجال السياسيّ، يعود إلى المادّة نفسها التي تشتقّ منها ألفاظ من قبيل الشرع أو الشريعة، وهما مفهومان يحيلان على الجانب الدينيّ، وهذا الأمر له دلالة بالغة الأهميّة، فالسائس لا بدّ له من غطاء دينيّ ليحظى حكمه بالقبول في الاجتماع، لأنّ هذا الغطاء الدينيّ يجعل من الخليفة أو الحاكم متمكّناً من أمرين هما النفوذ والسلطة في الآن نفسه، لذلك فإنّ كلّ نظام سواء كان سياسيّاً أو أخلاقيّاً أو غير ذلك يتحتّم عليه التكلّم باسم من هو متعالٍ بقطع النظر عن هذا المتعالي أكان القانون أو الإله أو المصلحة أو غيرها.

إنّ هذه الملاحظة لا تؤدّي مطلقاً إلى الإقرار بأنّ المسلمين لا يميّزون بين مفهومي السلطة والنفوذ[1] بل إنّ الأمر يبدو عكس ذلك تماماً، وربّما كان هذا التمييز هو السبب الأساسيّ لاستخلاف أبي بكر على حساب عليّ أو العبّاس، فلو

---

(1) يذهب روزنتال (Rosenthal) إلى أنّ المسلمين لا يميّزون بين السلطة والنفوذ انظر:
Political Thought in Medieval Islam, p. 22.

استخلف أحدهما فإنّه «يتمّ في هذه الحالة الجمع في شخص الممارس للحكم بين السلطة الرمزيّة المتمثّلة في القرابة من النبيّ والسلطة الزمنيّة التي هي محلّ النزاع»[1].

لقد تجلّى هذا الوعي فعلاً في اجتماع السقيفة الذي انتهى باستخلاف أبي بكر، وقد كان هذا الاستخلاف بعيداً عن الإجماع وبرز ذلك في عديد الأحداث من بينها معارضة سعد بن عبادة وتخلّف عليّ والعبّاس وغيرهما عن البيعة، وبرز كذلك في معارضة عدّة قبائل وقعت محاربتها بتهمة الردّة عن الإسلام.

لئن أكّد الكثير من أهل السنّة على مقولة الإجماع في ما يتعلّق ببيعة أبي بكر[2] فإنّ أخباراً عديدة تبيّن أنّ ما حدث في سقيفة بني ساعدة كان عنيفاً، فذكرت مصادر سنّيّة تخلّف عدد من الصحابة عن البيعة ومالوا مع عليّ واحتموا به في داره فذكر ابن قتيبة أنّ «أبا بكر رضي اللّه عنه تفقّد قوماً تخلّفوا عن بيعته عند عليّ كرّم اللّه وجهه فبعث إليهم عمر فجاء فناداهم وهم في دار عليّ فأبوْا أن يخرجوا فدعا بالحطب وقال: والذي نفس عمر بيده لتخرجنّ أو لأحرقنّها على من فيها. فقيل له: يا أبا حفص إنّ فيها فاطمة فقال: وإنْ»[3]. وحرصت المصادر الشيعيّة على ذكر أسماء من تخلّف عن البيعة تأكيداً لأحقيّة عليّ وتشكيكاً في صحّة البيعة فيقول اليعقوبي: «وتخلّف عن بيعة أبي بكر قوم من المهاجرين والأنصار ومالوا مع عليّ بن أبي طالب منهم العبّاس بن عبد المطّلب والفضل بن العبّاس والزبير بن العوّام ابن العاص وخالد بن سعيد والمقداد بن عمرو وسلمان الفارسي وأبو ذرّ الغفاري وعمّار بن ياسر والبراء بن عازب وأبيّ بن كعب»[4]. ويخبر المسعودي أنّ عليّاً شعر

---

(1) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 103.

(2) يجب التأكيد أنّ مقولة الإجماع فيما يتعلّق ببيعة الخليفة وفي غيرها لا تتعلّق بكلّ المسلمين كما يفهم البعض بل بمن يسمّون أهل الحلّ والعقد، كما أنّ الإجماع لم يعتبر شرطاً في عقد الإمامة وهو ما يكشف عنه قول إمام الحرمين الجويني: «اعلموا أنّه لا يشترط في عقد الإمامة الإجماع بل تنعقد الإمامة وإن لم تجمع الأمّة على عقدها، والدليل عليه أنّ الإمامة لمّا عقدت لأبي بكر ابتدر لإمضاء أحكام المسلمين ولم يتأنّ لانتشار الأخبار إلى من نأى من الصحابة في الأقطار، ولم ينكر عليه منكر ولم يحمله على التريّث حامل»، **الإرشاد**، ص 424.

(3) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج 1، ص 15.

(4) **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص 124.

باغتصاب حقّه في خلافة النبيّ مع اعتراف أبي بكر نفسه له بذلك الحقّ ولكنّها شؤون السياسة وأحكامها والخوف من الفتنة فيذكر أنّه «لمّا بويع أبو بكر في يوم السقيفة وجُدِّدت له البيعة على العامّة يوم الثلاثاء خرج عليّ فقال: أفَتَّ علينا أمرنا ولم تستشر ولم ترْع لنا حقّنا. فقال أبو بكر: بلى ولكنّي خشيت الفتنة»[1]. وتؤكّد المصادر أيضاً أنّ عليّاً استشعر مؤامرة بين أبي بكر وعمر، فروي أنّ عليّاً حاجَّ أبا بكر بقرابته من النبيّ وأنّه بذلك أحقّ بخلافته «فقال له عمر: إنّك لست متروكاً حتّى تبايع، فقال له عليّ: أحَلَبَ حَلْباً لك شطره وشُدّ له اليوم يردده عليك غدًا»[2]، ولعلّ في القول صحّة فقد استخلف أبو بكر عمر قبل وفاته. وتتدعّم فكرة المؤامرة بما روي «عن مالك بن دينار قال: توفّي رسول اللّه ﷺ وأبو سفيان غائب [...] فلمّا انصرف لقي رجلاً في بعض طريقته مقبلاً من المدينة فقال له: مات محمّد؟ قال: نعم. قال: فمن قام مقامه؟ قال: أبو بكر. قال أبو سفيان: فما فعل المستضعفان عليّ والعبّاس؟ قال: جالِسيْن. قال: أما واللّه لئن بقيت لهما لأرفعنّ أعقابهما، ثمّ قال: إنّي أرى غيرة لا يطفئها إلا دم فلمّا قدم المدينة جعل يطوف في أزقّتها ويقول:

بني هاشم لا تطمع الناس فيكم ولا سيّما تَيْمُ بن مرّة أو عديّ[3]
فما الأمر إلا فيكم وإليكم وليس لها إلا أبو الحسن عليّ

فقال عمر لأبي بكر: إنّ هذا قد قدم وهو فاعل شرّاً وقد كان النبيّ ﷺ يستألفه على الإسلام فدع له ما بيده من الصدقة ففعل. فرضي أبو سفيان وبايعه»[4]. ولئن كان ابن عبد ربّه قد أورد هذا الخبر أساساً استنقاصاً من أبي سفيان، وبالتالي من الأمويّين، فهو يؤكّد أنّ أبا سفيان من المؤلّفة قلوبهم ومن الممكن شراء ذمّته بالعطاء الذي منعه عمر زمن خلافته، لئن كانت هذه غاية الخبر فإنّه يكشف شكلاً من أشكال المعارضة التي قامت ضدّ أبي بكر وعمر وتبين عن نوع من المؤامرة التي قد

---

(1) المسعودي، **مروج الذهب**، ج 3، ص 42.
(2) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج 1، ص 14.
(3) تيم بن مرّة عشيرة أبي بكر، وعديّ عشيرة عمر بن الخطّاب.
(4) ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، ج 4، ص 257.

تكون حيكت ضدّ عليّ والعبّاس لاستبعادهما من الخلافة. ونقف على أخبار أخرى ذات وظيفتين وظيفة الاستنقاص من الأمويّين وكذلك وظيفة الإعلاء من شأن أبي بكر على لسان أبرز منافسيه أي عليّ، ومن ذلك ما رواه الحاكم النيسابوري: «جاء أبو سفيان بن حرب إلى عليّ بن أبي طالب رضي اللّه عنه فقال: ما بال هذا الأمر في أقلّ قريش قلّة وأذلّها ذلّة؟ يعني أبا بكر، واللّه لئن شئت لأملأنّها عليه خيلاً ورجالاً، فقال عليّ: لطالما عاديت الإسلام وأهله يا أبا سفيان إنّا وجدنا أبا بكر لها أهلاً»[1]. وبذلك يصبح عليّ المعارض لخلافة أبي بكر مدافعاً عنه فتحقّق الأخبار السنّيّة وظيفتها الجداليّة مع الشيعة المؤكّدين لأحقيّة عليّ في الخلافة.

أمّا المعارضة الثانية القويّة فمثّلها سعد بن عبادة الذي رفض بيعة أبي بكر وبيعة عمر من بعده، فبعدما حدث في سقيفة بني ساعدة «بعث إليه أبو بكر رضي اللّه عنه أن أقبِلْ فبايع فقد بايع الناس وبايع قومك، فقال: أما واللّه حتّى أرميكم بكلّ سهم في كنانتي من نبل وأخضّب منكم سناني ورمحي وأضربكم بسيفي ما ملكته يدي وأقاتلكم بمن معي من أهلي وعشيرتي ولا واللّه لو أنّ الجنّ اجتمعت لكم مع الإنس ما بايعتكم حتّى أعرض على ربّي وأعلم حسابي»[2]. وفعلاً التقى الجنّ مع الإنس في المنظور السنّيّ لقتل سعد بن عبادة فقد «قال ابن سيرين: بينما سعد يبول قائماً، إذ اتّكأ فمات، قتلته الجنّ»[3]. واشتهرت مثل هذه الروايات درءاً لما شجر بين الصحابة وقتل بعضهم بعضاً لتهمّش روايات من قبيل ما روي عن الكلبي: «بعث عمر رجلاً إلى الشام فقال ادعه [يعني سعد بن عبادة] إلى البيعة واحمل له بكلّ ما قدرت عليه، فإن أبى فاستعن اللّه عليه. فقدم الرجل الشامَ فلقيه بحوران في حائط فدعاه إلى البيعة فقال: لا أبايع قرشيّاً أبداً، قال: فإنّي أقاتلك، قال: وإن قاتلتني، قال: أفخارج أنت ممّا دخلت فيه الأمّة؟ قال: أمّا من البيعة فأنا خارج، فرماه بسهم فقتله»[4].

---

(1) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 83.

(2) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج 1، ص 13.

(3) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 1، ص 224.

(4) ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، ج 4، ص 260.

وبرزت معارضة القبائل لبيعة أبي بكر في ما سيعرف تاريخيّاً بحروب الردّة، وهي حروب يطغى فيها السياسيّ على الدينيّ، فمن حاربهم أبو بكر لم يخرجوا عن الدّيانة بل إنّهم رفضوا دفع الزكاة إلى أبي بكر لأنّهم لم يعترفوا به خليفة للمسلمين وهو أمر قرّره عليّ عبد الرازق منذ عشرينيّات القرن العشرين، ولكنّه لم يلق الرواج. لقد أكّد عبد الرازق أنّ من الخارجين على أبي بكر مرتدّين، ولكن «كان فيهم من بقي على إسلامه ولكنّه رفض أن ينضمّ إلى وحدة أبي بكر، لسبب ما، من غير أن يرى في ذلك حرجاً عليه ولا غضاضة في دينه. وما كان هؤلاء من غير شكّ مرتدّين وما كانت محاربتهم لتكون باسم الدّين، فإن كان ولا بدّ من حربهم فإنّما هي السياسة والدفاع عن وحدة العرب والذود عن دولتهم»[1].

سعى أبو بكر بهذه الحروب إلى إضفاء الشرعيّة على خلافته لأنّه وضع نفسه في مقام النبيّ وهو ما يكشفه خبر جداله مع عمر حين عزم على محاربة مانعي الزكاة: «واللّه لو منعوني عقالاً كانوا يؤدّونه إلى رسول اللّه ﷺ لقاتلتهم على منعه. فقال عمر بن الخطّاب: فواللّه ما هو إلا أن رأيت اللّه عزّ وجلّ قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنّه الحقّ»[2].

مرّة أخرى تبرز حكمة أبي بكر في موازنة مع عمر، فيكون أبو بكر حليماً في مواقف وعنيفاً في مواقف أخرى تستوجب العنف. ولئن كان الأمر حسب أبي بكر يستدعي القوّة ضدّ مانعي الزكاة وهو أمر اختلف فيه مع عمر فإنّ الصحابيّين اختلفا في مواطن عديدة، وكان أبو بكر في أغلب الأحيان على صواب، وقد برز ذلك بالخصوص في صلح الحديبية، فقد كان عمر محتاراً من موقف النبيّ وهو يفاوض سهيل بن عمرو، ورأى في موقف النبيّ وأبي بكر استنقاصاً من الدّين، فقد روى عمر بن الخطّاب أنّه أتى النبيّ بعد إبرام الصلح مع قريش قائلاً: «ألست نبيّ اللّه حقّاً؟ قال: بلى. قلت: ألسنا على الحقّ وعدوّنا على الباطل؟ قال: بلى. قلت: فلم نعطي الدنيّة في ديننا إذن؟ قال: إنّي رسول اللّه، ولست أعصيه، وهو

---

(1) عليّ عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، ص 107.

(2) **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال النّاس حتّى يقولوا لا إله إلا اللّه محمّد رسول اللّه...

ناصري»، وربّما لم يقتنع عمر بكلام النبيّ فأقبل على أبي بكر بالأسئلة نفسها وكانت الإجابات نفسها[1]. ولئن أكّد هذا الخبر أنّ الأمر يتعلّق بالامتثال لأمر اللّه فإنّ أخبار أخرى تؤكّد أنّ النبيّ استشار أصحابه فأشار عليه أبو بكر بالموادعة فقد روي عن النبيّ قوله: «أشيروا أيّها الناس عليّ أترون أن أميل إلى عيالهم وذراريّ هؤلاء الذين يريدون أن يصدّونا عن البيت، فإن يأتونا كان اللّه عزّ وجلّ قد قطع عيناً من المشركين، وإلا تركناهم محروبين. قال أبو بكر: يا رسول اللّه، خرجت عامداً لهذا البيت، لا تريد قتل أحد، ولا حرب أحد، فتوجّه له، فمن صدّنا عنه قاتلناه، قال: امضوا على اسم اللّه»[2]. وعلى أيّ حال لم يكن عمر يتوقّع أنّ هذا الصلح سيكون السبب المباشر لفتح مكّة. إنّ خبر الصلح يخفي في ما يخفيه مفاضلة بين أبي بكر وعمر، وهي مفاضلة تأتي قبيل الفتح، قبيل موت النبيّ، فتطابقت أجوبة أبي بكر مع أجوبة النبيّ عن تساؤلات عمر.

لم تكف حكمة أبي بكر ومواقفه الثابتة لجعل خلافته للنبيّ في مأمن من المطاعن، فقد لقيت أشكالاً عديدة من المعارضة، باعتبار أنّ النبيّ لم يعيّن خليفة له، في حين أنّ الشيعة يقولون بالنصّ على خلافة عليّ فما كان من أهل السنّة إلا تشكيل صورة لأبي بكر تجعله خليفة النبيّ الشرعيّ، ولئن كان السنّة يؤكّدون أنّ الخلافة كانت بالاختيار لا بالنصّ فإنّ صورة أبي بكر كما ترسّخت في الضمير الإسلاميّ تقترب من القول بالنصّ على خلافته وهو ما يكشف عنه قول الجويني مثلاً: «فإن تعسّف متعسّف وادّعى التواتر والعلم الضروريّ بالنصّ على عليّ رضي اللّه عنه، فذلك بُهْتٌ، وهو دأب الروافض، فيجب أن يقابَلوا على الفور بنقيض دعواهم في النصّ على أبي بكر رضي اللّه عنه»[3]. غير أنّه لم يكن بإمكان أهل السنّة التأكيد أنّ النبيّ نصّ على خلافة أبي بكر باعتبار أنّ روايات كثيرة تتعارض مع ذلك أهمّها ما جاء على لسان أبي بكر نفسه مناظراً حباب بن المنذر في اجتماع

---

(1) **صحيح البخاري**، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد، والمصالحة مع أهل الحرب، وكتابة الشروط.

(2) **المصدر نفسه**، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية.

(3) الجويني، **الإرشاد**، ص 419.

السقيفة: «ولكنّا الأمراء وأنتم الوزراء [. . .] فبايعوا عمر أو أبا عبيدة»[1]، ولو وجد نصّ على الخلافة لما اقترح أبو بكر عمرَ ولا أبا عبيدة. وفي غياب هذا النصّ قامت الصورة مقام النصّ على خلافة أبي بكر.

2. مستندات الشرعيّة

أ. السابقة في الإسلام

عندما ننظر في الكتب الخاصّة بفضائل الصحابة في مجاميع الحديث يلفت انتباهنا ترتيب متكرّر يبدأ بفضائل أبي بكر ثمّ عمر ثمّ عثمان ثمّ عليّ وبعد هؤلاء يكون الاختلاف في من ستثبت فضائله، وهذا الترتيب كما هو واضح منسجم مع ما حصل تاريخيّاً أي إنّه موافق لترتيب الخلفاء الأربعة الأوائل وبذلك يكون له وظيفة سياسيّة أساسها تقديم الأفضل على المفضول فكان أبو بكر أفضل الخلفاء وأفضل أصحاب النبيّ جملة. إنّ هذه الأفضليّة التي حرص المسلمون على إبرازها تتأسّس على عدّة محاور أوّلها مسألة السابقة في الإسلام وهي من المسائل التي تناظر فيها المسلمون من منطلقات مذهبيّة كلاميّة.

لئن لم يكن هناك ما يمنع أن يكون أبو بكر أوّل من أسلم، فإنّه لا ينبغي إهمال روايات أخرى تؤكّد عكس ذلك، ولكنّ الأكيد أنّ اعتبار أبي بكر أوّل المسلمين وظّف توظيفاً سياسيّاً للتأكيد أنّه أحقّ الصحابة بخلافة النبيّ. وقد جمع الطبري جملة من الأخبار بعضها يؤكّد أنّ أبا بكر هو أوّل من أسلم، وبعضها يؤكّد أنّ عليّاً كان أوّل المسلمين، وبعضها زيد بن حارثة، وروي «عن محمّد بن سعد قال: قلت لأبي: أكان أبو بكر أوّلكم إسلاماً؟ فقال: لا، ولقد أسلم قبله أكثر من خمسين»[2]. وروي عن عليّ قوله: «إنّي عبد اللّه وأخو رسوله، وأنا الصدّيق الأكبر لا يقولها بعدي إلا كاذب، صلّيت قبل الناس بسبع سنين»[3]. وروي عن الواقدي: «واجتمع

(1) **صحيح البخاري**، كتاب فضائل أصحاب النبيّ ﷺ، باب قول النبيّ ﷺ لو كنت متّخذاً خليلاً.
(2) راجع هذه الأخبار في: الطبري، **التاريخ**، م 1، ص 332.
(3) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 120، وانظر ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 3، ص 26.

أصحابنا على أنّ عليّاً أسلم بعدما تنبّأ رسول اللّه ﷺ بسنة»[1]. وأمام كلّ هذه الروايات سعى المتأخّرون إلى التوفيق بينها فيقول ابن كثير: «فكان أوّل من بادر إلى التصديق من الرجال الأحرار أبو بكر الصدّيق، ومن الغلمان عليّ بن أبي طالب ومن النساء خديجة بنت خويلد زوجته عليه السلام ومن الموالي مولاه زيد بن حارثة رضي اللّه عنهم وأرضاهم»[2]. والملاحظ أنّ هذه النزعة التوفيقيّة لم تغيّر شيئاً من أحقيّة أبي بكر في خلافة النبيّ فلا الحدث ولا المرأة ولا المولى بإمكانهم أن يكونوا خلفاء، فلم يبق إلا أبو بكر الرجل الحرّ.

ولكنّ مثل هذه الروايات قد تكون مدخلاً للقول بأنّ عليّاً لم يعبد الأصنام قطّ وتربّى في حجر النبيّ فيكون هو الأحقّ بخلافته ولذلك نقف على روايات تقطع الطريق على القائلين بذلك فيروى عن عمّار بن ياسر قوله: «رأيت رسول اللّه ﷺ وما معه إلا خمسة أعبد وامرأتان وأبو بكر»[3]، فلا ذكر إذن لسابقة عليّ، وبذلك لا ينافس أبا بكر في خلافته للنبيّ اعتماداً على سابقته في الإسلام.

هذه السابقة في الإسلام كانت في حاجة إلى تدعيم، وجاء ذلك بما رواه أبو بكر عن نفسه من أنّ صفته موجودة في الكتب، فقد روي «عن عبد اللّه بن مسعود قال: قال أبو بكر الصدّيق إنّه خرج إلى اليمن قبل أن يبعث النبيّ ﷺ فنزلتُ[4] على شيخ من الأزد عالِم قد قرأ الكتب، وعلم من علم الناس كثيراً، فلمّا رآني قال: أحسبك حِرْمِيّاً[5]، قال أبو بكر: نعم أنا من أهل الحرم، قال: أحسبك قرشيّاً، قال: قلت: نعم أنا من قريش، قال: وأحسبك تيميّاً، قال: قلت: نعم أنا من تيم بن مرّة، أنا عبد اللّه بن عثمان من ولد كعب بن سعد بن تيم بن مرّة، قال: بقيت لي فيك واحدة، قلت: ما هي؟ قال: تكشف عن بطنك. قلت: لا أفعل أو تخبرني

---

(1) الطبري، **التاريخ**، م 1، ص 331.

(2) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 3، ص 18.

(3) **صحيح البخاري**، كتاب مناقب الأنصار، باب إسلام أبي بكر الصدّيق رضي اللّه عنه.

(4) كذا في الخبر، بدايته بضمير الغائب، ويتواصل بضمير المتكلّم.

(5) الحِرْميّ: بكسر الحاء وسكون الراء، هو المنسوب إلى الحَرَم، «وهو من المعدول الذي يأتي على غير قياس»، ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة: (ح.ر.م.).

لم ذاك؟ قال: أجد في العلم الصحيح الصادق أنّ نبيّاً يبعث في الحرم، يعاون على أمره فتى وكهل، أمّا الفتى فخوّاض غمرات ودفّاع معضلات، وأمّا الكهل فأبيض نحيف على بطنه شامة، وعلى فخذه اليسرى علامة وما عليك أن تريني ما سألتك؟ فقد تكاملت لي فيك الصفة إلا ما خفي عليّ. قال أبو بكر: فكشفت له عن بطني فرأى شامة سوداء فوق سرّتي فقال: أنت هو وربّ الكعبة وإنّي متقدّم إليك في أمر فاحذره، قال أبو بكر: قلت: وما هو؟ قال: إيّاك والميل عن الهدى، وتمسّك بالطريقة المثلى الوسطى، وخَفِ اللّه فيما خوّلك وأعطاك»[1].

يندرج هذا الخبر في إطار أخبار البشارات وهو هنا خاصّ بأبي بكر ولكنّ فيه أموراً يشترك فيها مع أشباهه وأبرز تلك الأمور مسألة الشامة أو العلامة التي كثيراً ما يكون الالتجاء إليها في القصص فيتمّ استعمالها في النصوص المبشّرة بمقدم نبيّ أو الدالة على الشخصيّات الهامّة، فيتبادر إلى أذهننا خاتم نبوّة محمّد بين كتفيه الذي مثّل أحد علامات نبوّته. فقد كان النبيّ صالح «على يده اليمنى شامة»[2]. وهذا النبيّ إلياس «في رأسه شامة حمراء»[3]. وروي عن ابن مسعود قوله: «ركب عمر فرساً فانكشف ثوبه عن فخذه، فرأى أهل نجران بفخذه شامة سوداء فقالوا هذا الذي نجد في كتابنا أنّه يخرجنا من أرضنا»[4]، و«قال ابن عمر[5]: إنّا كنّا نتحدّث أنّ هذا الأمر لا ينقضي حتّى يلي هذه الأمّة رجل من ولد عمر يسير فيها بسيرة عمر بوجهه شامة، قال: حتّى جاء اللّه بعمر بن عبد العزيز»[6].

وفي الإطار نفسه يكون لاختيار المبشِّر أهمّية بالغة فيكون عالماً بالكتب فتكون بذلك الإشارات التي يقدّمها إلهيّة ممّا يكسبها صدقاً وقداسة، وكذا كان الأمر بالنسبة إلى الشيخ في الخبر فهو «عالم قد قرأ الكتب»، وهذا الاختيار بدوره متكرّر فلو

---

(1) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 3، ص 207.
(2) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 2، ص 617.
(3) **المصدر نفسه**، ج 2، ص 637.
(4) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 3، ص 326.
(5) المقصود محمّد بن عمر الواقدي.
(6) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 5، ص 331.

عدنا مثلاً إلى الأخبار المتعلّقة بصفة النبيّ في التوراة والإنجيل لرأينا أنّها نسبت إلى رواة هم أصلاً من أهل الكتاب مثل عبد اللّه بن سلام وكعب الأحبار[1]، ولا شكّ في أنّ ذلك كان لإكساب الخبر شرعيّة، فأن يروي الخبر أهله ما هو إلا تدعيم لصدقه. وبالإضافة إلى هذا العلم فإنّ الشيخ ينتسب إلى الأزد أي إنّه من اليمن، وهذه النسبة هامّة بالنسبة إلينا باعتبار أنّ الكثير من الأحاديث تؤكّد فضل الأزد ويتمّ التأكيد فيها على أمانتهم، وقد كان هذا الشيخ في الخبر بالفعل مؤدّياً لأمانته. واللافت للنظر أنّ من الأحاديث ما يؤكّد هذه الأمانة ويجعلها اختصاصاً في ربط واضح مع الشأن السياسيّ الذي نحن بصدد النظر فيه فروي «عن أبي هريرة قال: قال رسول اللّه ﷺ: الملك في قريش، والقضاء في الأنصار، والأذان في الحبشة، والأمانة في الأزد، يعني اليمن»[2]. وروي عن النبيّ قوله: «نِعْم القوم الأزد، طيّبة أفواههم، برّة أيمانهم، نقيّة قلوبهم»[3].

وفي خبر الشيخ الأزديّ أيضاً موازنة خفيّة بين فتى لم يسمِّه وكهل هو أبو بكر، وما الفتى المنعوت بأنّه «خوّاض غمرات ودفّاع معضلات» إلا عليّ الذي اشتهر لدى المسلمين بشجاعته ومجازفاته الحربيّة، ولكنّه على أيّ حال يبقى فتى حين يساعد النبيّ ولا يرقى إلى نضج الكهل، ولم يكن هذا التحديد إلا تمهيداً لأهمّ ما جاء به الخبر وهو الخلافة، فما إن تأكّد الشيخ الأزديّ من أبي بكر حتّى قدّم له النصح، وهو نصح يماثل ما نقف عليه من نصائح يقدّمها الحكماء إلى الخلفاء والملوك، وكأنّه يستبق استخلاف أبي بكر الذي وجده في الكتب، وبذلك يسعى الخبر إلى تأكيد أنّ خلافة أبي بكر أمر إلهيّ كتبه اللّه على المسلمين قديماً، وبشّرت به كتبه تماماً كما بشّرت ببعثة محمّد.

لقد سعت الأدبيّات الإسلاميّة إلى تأكيد سابقة أبي بكر مع الإلحاح أنّه أسلم قبل عليّ بالخصوص، ولمّا كانت الروايات «التاريخيّة» تشكّك في هذا الأمر تمّ

---

(1) كثيراً ما يتمّ الخلط ويعتبر كعب الأحبار من الصحابة وهو ليس كذلك فهو من التابعين، وربّما كثرة رواياته في التفسير وغيره جعل الأمر يختلط على الكثيرين.

(2) **سنن الترمذي**، باب في فضل اليمن.

(3) **مسند ابن حنبل**، باقي مسند المكثرين، الحديث 8261.

اللجوء إلى أخبار مستندة إلى البشارات لبيان هذه السابقة فروي عن ميمون بن مهران قوله: «واللّه لقد آمن أبو بكر بالنبيّ ﷺ زمن بحيرى الراهب حين مرّ به، واختلف بينه وبين خديجة حتّى أنكحها إيّاه، وذلك كلّه قبل أن يولد عليّ»[1]. وهذا الخبر مبنيّ على ما روته المصادر المتأخّرة بالخصوص من «أنّ أبا بكر الصدّيق رضي اللّه عنه صحب النبيّ ﷺ وهو ابن ثماني عشرة سنة والنبيّ ابن عشرين سنة، وهما يريدان الشام في تجارة حتّى إذا نزلوا (كذا!) منزلاً فيه سدرة قعد النبيّ ﷺ في ظلّها، ومضى أبو بكر إلى راهب اسمه بحيرى يسأله عن شيء فقال له: من الرجل الذي في ظلّ السدرة؟ فقال: ذلك محمّد بن عبد اللّه بن عبد المطّلب. فقال له: هذا واللّه نبيّ، ما استظلّ تحتها بعد عيسى بن مريم إلا محمّد، فوقع في قلب أبي بكر اليقين والتصديق، فلمّا نبّئ النبيّ ﷺ اتّبعه أبو بكر»[2]. والواضح من خلال مقارنة المصادر أنّ قصّة بحيرى الراهب جاءت بصيغ مختلفة ومتباعدة ويبدو أنّ رواية ابن الأثير كانت رواية تسعى إلى تأكيد سابقة أبي بكر أكثر من تأكيد التبشير بنوّة محمّد. فقصّة بحيرى الراهب وبشارته ببعثة النبيّ في سيرة ابن هشام تتحدّث عن أنّ أبا طالب أخذ معه محمّداً، وهو غلام صغير، في تجارة إلى الشام فتعرّف إليه بحيرى، ولا ذكر في روايته عن ابن إسحاق لأبي بكر[3]. أمّا رواية الترمذي التي انفرد بها من جملة كتب الحديث التسعة فتخبر أنّ الراهب ناشد أبا طالب بعد تعرّفه إلى محمّد وأنّه سيكون نبيّاً أن يردّه خوفاً عليه فبعث معه أبا بكر وبلالاً[4]. وقد

---

(1) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص 35.

(2) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 1، ص 231.

(3) راجع قصّة بحيرى الراهب في: **سيرة ابن هشام**، م 1، ج 1، ص ص 131-133. ويقول منصف الجزّار: «وردت قصّة بحيرى في مرويّات السيرة وفي كتب المؤرّخين بصيغتين اتّفقتا في عديد التفصيلات، واختلفتا في دقيق الجزئيّات، وهما بذلك تعودان إلى أصل مشترك؛ وتعتبر رواية محمّد بن إسحاق أكثر تواتراً، فقد ذكرها يونس بن بكير فابن هشام بإسناد، وذكرها ابن سعد بإسناد آخر، ثمّ تتابع ذكرها في المصادر اللاحقة؛ إلا أنّ رواية ثانية لقصّة بحيرى ظهرت بواسطة أبي موسى الأشعري، واكتفت بعض المصادر بعرض القصّة استناداً إلى هذه الرواية الثانية»، **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول**، ص ص 230-231.

(4) **سنن الترمذي**، كتاب المناقب.عن رسول اللّه ﷺ، باب ما جاء في بدء نبوّة النبيّ ﷺ. وانظر أيضاً: الطبري، **التاريخ**، م 1، ص 319.

ذهب ابن كثير إلى أنّ عمر النبيّ عندما التقى ببحيرى كان اثنى عشرة سنة واستغرب حضور أبي بكر وبلال في الرواية فقال: «كان عمر أبي بكر إذّاك تسع سنين أو عشرة، وعمر بلال أقلّ من ذلك، فأين كان أبو بكر إذّاك؟ ثمّ أين كان بلال؟ كلاهما غريب، اللهمّ أن يقال إنّ هذا كان ورسول اللّه ﷺ كبيراً»[1]. وبالفعل وقفنا على رواية مشابهة لرواية ابن الأثير ولكن كانت قبيل زواج محمّد من خديجة عندما خرج متاجراً بمالها مع غلامها ميسرة، ووصلا الشام «فنزل رسول اللّه ﷺ في ظلّ شجرة قريباً من صومعة راهب من الرهبان، فاطّلع الراهب إلى ميسرة فقال له: من هذا الرجل الذي نزل تحت الشجرة؟ فقال له ميسرة: هذا رجل من قريش من أهل الحرم. فقال له الراهب: ما نزل تحت هذه الشجرة قطّ إلا نبيّ»[2].

يبدو من خلال كلّ ما أوردناه من أخبار أنّ قصّة خروج أبي بكر مع النبيّ متاجرين، ووقوع اليقين في قلب أبي بكر بعد بشارة الراهب لم تكن، كغيرها، سوى قصّة مركّبة عوّض فيها أبو بكر أبا طالب أحياناً، وميسرة أحياناً أخرى، واستبدلت القصّة وظيفتها الأساسيّة في السيرة وهي التبشير بنبوّة محمّد بوظيفة ثانية هي تأكيد فضل أبي بكر وسابقته في الإسلام. والملاحظ أيضاً أنّ أخبار البشارات تتناسل في السيرة تبشيراً بالنبيّ، فقد مثّلت قصّة بحيرى قصصاً أخرى مشابهة وحاملة للوظائف نفسها، ذلك أنّه لمّا «كانت قصّة بحيرى وليدة المخيال الديني، فإنّ هذا المخيال لم يقف عند هذا الحدّ، فقد ولّد، انطلاقاً من حادثة بحيرى، حادثة ثانية شبيهة بها، ونسبها إلى راهب آخر ذكرت بعض المرويّات أنّه الراهب نسطور»[3]. وهذا التوالد في الأخبار المتعلّقة بتبشير الرهبان والكهّان بمحمّد ونبوّته ماثله توالد في الأخبار المتعلّقة بالتبشير بسابقة أبي بكر في الإسلام بل وبخلافته أيضاً، فمن الأخبار المندرجة في إطار البشارات ما يقرن نبوّة محمّد بخلافة أبي بكر حتّى لكأنّ الأمرين متلازمان لا يكون أحدهما إلا بالآخر.

وهذا التلازم متكرّر في أخبار كثيرة ومن ذلك خبر مشابه لخبر الشيخ الأزديّ

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 2، ص 285.
(2) **سيرة ابن هشام**، م 1، ج 1، ص 136. وانظر أيضاً: الطبري، **التاريخ**، م 1، ص 319.
(3) منصف الجزّار، **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول**، ص 238.

ولكنّه جاء بعد بعثة النبيّ على لسان صحابيّ آخر فروي «عن جبير بن مطعم قال: لمّا بعث اللّه نبيّه ﷺ وظهر أمره بمكّة خرجت إلى الشام فلمّا كنت ببُصرى أتتني جماعة من النصارى فقالوا لي: من الحرم أنت؟ قلت: نعم. قالوا: تعرف هذا الذي تنبّأ فيكم؟ قلت: نعم. قال: فأخذوا بيدي فأدخلوني ديراً لهم فيه تماثيل وصور، فقالوا لي: انظر، هل ترى صورة هذا الذي بعث فيكم؟ فنظرت فلم أر صورته، فقلت: لا أرى صورته. فأدخلوني ديراً أكبر من ذلك فإذا فيه تماثيل وصور أكثر ممّا في ذلك الدير، فقالوا لي: انظر هل ترى صورته؟ فنظرت فإذا بصفة رسول اللّه ﷺ وصورته، وإذا أنا بصفة أبي بكر وصورته، وهو آخذ بعقب النبيّ ﷺ»[1].

يدلّ هذا الخبر على أمرين فهو، وإن كان مبدئيّاً يخبر بعلم النصارى بنبوّة محمّد وصدقها فإنّه من الواضح أنّه موضوع ليقرن بين النبيّ وخليفته الأوّل، فكما علم أهل الكتاب من النصارى بالنبوّة علموا أيضاً بالخلافة، وانظر الخبر ترى أبا بكر آخذاً بعقب النبيّ بكلّ ما يحيل عليه العقب من التتالي والتعاقب ومن دلالة على «عاقبة الإنسان في دينه ودنياه»[2].

لقد ارتبط السابقة إلى الإسلام السنّي بالخصوص بأبي بكر إلى الحدّ الذي ارتقت به إلى مرتبط العقيدة غير القابل للنقاش، وكانت تلك السابقة من بين المبرّرات التي جعلت الأدبيّات الإسلاميّة تقرن أبا بكر بتصديقه الدائم للنبيّ في غير تردّد ممّا ألصق به صفة «الصدّيق» التي غلبت على اسمه فغيّبه، فكانت صفته في كثير من وجوهها مشكّلة لجوانب من صورته.

ب. التلقيب بالصدّيق: الدلالات والتوظيف

اختلف القدامى اختلافاً كبيراً في اسم أبي بكر، فقيل عبد اللّه بن عثمان[3]. وقيل: «كان اسمه في الجاهليّة عبد الكعبة فسمّاه رسول اللّه ﷺ عبد اللّه»[4].

---

(1) المحبّ الطبري، **الرياض النضرة**، ص ص 254-255.
(2) النابلسي، **تعطير الأنام في تعبير المنام**، ص 337.
(3) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 64.
(4) ابن عبد البرّ، **الاستيعاب**، ج 2، ص 234.

«ويقال: عتيق بن عثمان»[1]. «واختلف العلماء في المعنى الذي قيل له به عتيق فقال الليث بن سعد وجماعة معه: إنّما قيل له عتيق لجماله وعتاقة وجهه، وقال مصعب الزبيري وطائفة من أهل النسب: إنّما سمّي أبو بكر عتيقاً لأنّه لم يكن في نسبه شيء يعاب به، وقال آخرون: كان له أخوان يسمّى أحدهما عتيقاً، مات عتيق قبله فسمّي باسمه. وقال آخرون: إنّما سمّي عتيقاً لأنّ رسول اللّه ﷺ قال: «من سرّه أن ينظر إلى عتيق من النار فلينظر إلى هذا» فسمّي عتيقاً بذلك»[2]. وروي عن القاسم بن محمّد أنّه سأل عائشة عن اسم أبيها فأجابت: «عبد اللّه، فقلت: إنّهم يقولون عتيق، فقالت: إنّ أبا قحافة كان له ثلاثة فسمّى واحداً عتيقاً ومعيتقاً ومعتّقاً»[3]. وروي أنّ «أمّ أبي بكر لا يعيش لها ولد، فلمّا ولدته استقبلت به البيت فقالت: اللهمّ هذا عتيقك من الموت فهبه لي»[4]. هكذا نلاحظ أنّ المسلمين استبعدوا أنّ يكون اسم أبي بكر عتيقاً، ولكنّهم لم ينفوا اتّصافه بذلك فاستغلّوا الاسم لإضفاء صور عديدة منطلقة من الاسم كجمال الخلقة، ونقاء النسب، أو اعتباره هبة من اللّه لأمّ أبي بكر. ولعلّ ما أشرنا إليه من استغلال الاسم أو الصفات لتشكيل صورة أبي بكر يزداد وضوحاً إذا نظرنا في الصفة التي أطلقت عليه واقترنت به وهي «الصدّيق» التي اتّفق المسلمون على إطلاقها على أبي بكر ولكنّهم اختلفوا في سبب اتّصافه بها.

تشير بعض الأخبار إلى أنّ اتّصاف أبي بكر بالصدّيق كان «لسبقه إلى تصديق النبيّ»[5]. ولكنّ أكثر الأخبار تؤكّد أنّ أبا بكر اتّصف بالصدّيق لأنّه صدّق النبيّ عندما أخبر قومه بأنّه أسري به إلى بيت المقدس ورجع إلى مكّة في ليلة واحدة، وكان ذلك بناء على ما روي «عن عائشة رضي اللّه عنها قالت: لمّا أسري بالنبي ﷺ

---

(1) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 1، ص 52.
(2) ابن عبد البرّ، **الاستيعاب**، ج 2، ص ص 234-235.
(3) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 1، ص 53. ومن الطريف المقارنة بين هذا الخبر وما يروى من أنّ فاطمة أنجبت ثلاثة أبناء سمّاهم النبيّ حسن وحسين ومحسّن على أسماء أبناء هارون شبر وشبير ومشبّر، انظر: ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 1، ص 557.
(4) ابن حجر العسقلاني، **الإصابة**، ج 2، ص 334.
(5) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 7، ص 46.

إلى المسجد الأقصى أصبح يتحدث الناس بذلك فارتدّ ناس ممّن كانوا آمنوا به وصدّقوه وسعوا بذلك إلى أبي بكر رضي اللّه عنه فقالوا: هل لك إلى صاحبك يزعم أنّه أسري به الليلة إلى بيت المقدس؟ قال: أوَ قال ذلك؟ قالوا: نعم. قال: لئن كان قال ذلك لقد صدق. قالوا: أوَ تصدّقه أنّه ذهب الليلة إلى بيت المقدس وجاء قبل أن يصبح؟ قال: نعم، إنّي لأصدّقه فيما هو أبعد من ذلك، أصدّقه بخبر السماء في غدوة أو روحة. فلذلك سمّي أبو بكر الصدّيق»[1].

في الخبر ما يدلّ على سعي المسلمين إلى إيجاد تبرير لتلقيب أبي بكر بالصدّيق بشرط أن يكون ذلك التبرير إسلاميّاً له علاقة بنبوّة بمحمّد وهو الأمر الذي جعل المحدّثين يؤكّدون أنّ اللّه هو من سمّى أبا بكر بالصدّيق فيغدو اللقب مقدّساً، فقد روي «عن أبي يحيى حكيم بن سعد قال: سمعت عليّاً رضي اللّه عنه يحلف إنّ اللّه أنزل اسم أبي بكر من السماء الصدّيق»[2]، وروي عن «النزال بن سبرة قال: وافقنا عليّاً رضي اللّه عنه طيّب النفس وهو يمزح فقلنا: حدّثنا عن أصحابك، قال: كلّ أصحاب رسول اللّه ﷺ أصحابي. فقلنا: حدّثنا عن أبي بكر. فقال: ذاك امرئ سمّاه اللّه صدّيقاً على لسان جبريل ومحمّد صلّى اللّه عليهما»[3]. وبذلك يؤدي الخبران دورين، الأوّل ذكر فضل أبي بكر على لسان عليّ بما في ذلك من ردّ على مخالفي أهل السنّة. والدور الثاني الإعلاء من شأن أبي بكر الذي لقّبه اللّه بواسطة ملك الوحي. وقد تمّ تأكيد قدسيّة لقب الصدّيق المنسوب إلى أبي بكر فقد ارتفع أبو بكر بفضل هذا اللقب إلى مرتبة قريبة من مرتبة النبوّة فقد روي «عن معاذ بن جبل قال: قال رسول اللّه ﷺ: إذا كان يوم القيامة نُصب لإبراهيم عليه السلام منبر أمام العرش، ونصب لي منبر أمام العرش ونُصب لأبي بكر كرسيّ فيجلس عليه وينادي مناد: يا لك من صدّيق بين حبيب وخليل»[4]. وانظر كيف اختار الخبر أن

---

(1) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 65. وانظر أيضاً الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 1، ص 51.

(2) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 1، ص 55.

(3) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 65.

(4) المحبّ الطبري، **الرياض النظرة**، ص 193.

يكون أبو بكر على كرسيّ وهو رمز السلطان والرفعة في المناصب ممّا يحيل ضمناً على الخلافة[1].

إنّ تأكيد المسلمين تلقيبَ أبي بكر بالصدّيق وإيراد أخبار عديدة في هذا الشأن لم يكن إلا ردّاً على أخبار أخرى تعارض الرؤية السنّية، فقد روي «عن عبّاد ابن عبد اللّه قال: قال عليّ: أنا عبد اللّه، وأخو رسوله ﷺ، وأنا الصدّيق الأكبر لا يقولها بعدي إلا كذّاب، صلّيت قبل الناس بسبع سنين»[2]. فرغم وجود هذا الخبر في مصدر سنّي، فإنّه يكشف عن أنّ اللقب قد تمّ التنازع عليه لأنّه يشي بالسابقة في الإسلام والمبادرة إلى تصديق النبيّ. ووقفنا أيضاً على أقوال يذهب فيها أصحابها إلى أنّ لقب الصدّيق أطلق على أبي بكر، وقد «كان يلقّب به في الجاهليّة لما عرف منه من الصدق»[3]. ومثل هذا الخبر الذي لم يلق شهرة كبيرة قد يفسّر إلى حدّ كبير سبب إلحاح المسلمين على أنّ تلقيبه بالصدّيق كان أمراً إلهيّاً لم يتلقّب به إلا بعد الإسلام، غير أنّ هذا اللقب له جذور سابقة عن الإسلام.

تعود لفظة الصدّيق إلى أصل ساميّ وتعني في السريانيّة الرجل النزيه[4]. وارتبط هذا اللّقب في النصّ القرآني بمريم بنت عمران ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ﴾[5]. وورد أيضاً وصفاً لإبراهيم: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾[6]. وكذا نُعتَ إدريس: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِدْرِيسَ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾[7]. وكان اللقب بيوسف أعلق، وبدا لنا ذلك لافتاً للنظر، فقد ارتبط اللقب بيوسف لأنّه كان بارعاً في تعبير الرؤيا وهو ما يكشف عن السياق

(1) يقول النابلسي إنّ الكرسيّ في المنام «رفعة من السلطان. ومن رأى أنّه جالس على كرسيّ فإنّه يكون وكيلاً أو وصيّاً وينال رفعة [...] والكرسيّ يدلّ لأرباب المناصب على العلوّ والرفعة»، **تعطير الأنام في تعبير المنام**، ص 392.

(2) مقدّمة **سنن ابن ماجة**، الحديث 117. وانظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 3، ص 26.

(3) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص 31.

(4) A. Mingana, *Syriac Influence on the Style of the Kuran*, p. 89.

(5) المائدة 5/ 75.

(6) مريم 19/ 41.

(7) مريم 19/ 56.

القرآنيّ: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ...﴾[1]. وقد اعترف المسلمون ليوسف بهذه الميزة ولكنّهم أضافوا إليه أبا بكر ومن ذلك ما يذكره ابن عبد البرّ في معرض حديثه عن الرؤيا: «وكان يوسف عليه السلام أعلم الناس بتأويلها [...] وكان أبو بكر الصدّيق من أعبر الناس لها»[2]. وقرن ابن خلدون أبا بكر بمحمّد ويوسف عند حديثه عن «علم تعبير الرؤيا» فقال: «فلقد كان يوسف الصدّيق، صلوات اللّه عليه، يعبّر الرؤيا، كما وقع في القرآن. وكذلك ثبت عن النبيّ ﷺ، وعن أبي بكر رضي اللّه عنه».[3] ولا نستبعد أن يكون للقب علاقة بتعبير الرؤيا، فقد يكون الصدّيق هو من تصدق رؤياه. وقد حرص المسلمون على إلحاق ميزة تعبير الرؤيا بأبي بكر فقد اعتبر «غاية في تعبير الرؤيا، وقد كان يعبر الرؤيا في زمن النبيّ ﷺ، وقد قال محمّد بن سيرين، وهو المقدّم في هذا العلم بالاتّفاق: كان أبو بكر أعبر هذه الأمّة بعد النبيّ ﷺ»[4]، وروي عن النبيّ قوله: «أُمِرْتُ أن أؤوّل الرؤيا وأن أعلّمها أبا بكر»[5].

لقد خدمت فضيلة تعبير الرؤيا بالنسبة إلى أبي بكر غرض مواصلة التجربة النبويّة، فقد كانت الرؤيا الصالحة من مبشّرات النبوّة، واللافت للنظر أنّ هذا الإقرار نسبه المحدّثون إلى النبيّ في آخر حياته والناس يصلّون خلف أبي بكر، فقد روي عن ابن عبّاس قوله: «كشف رسول اللّه ﷺ الستارة والناس صفوف خلف أبي بكر فقال: أيّها الناس، إنّه لم يبق من مبشّرات النبوّة إلا الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو تُرى له»[6]. ولئن نسبت إلى أبي بكر أخبار كثيرة في تعبير الرؤيا فإنّ الرؤى ذات الطابع السياسيّ طغت على غيرها ومن ذلك ما روي «عن ابن عبّاس أنّ رسول اللّه ﷺ كان ممّا يقول لأصحابه: من رأى منكم رؤيا فليقصّها عليّ فأعبرها له؟ قال:

---

(1) يوسف 12/ 46.
(2) ابن عبد البرّ، **التمهيد**، ج 1، ص 314.
(3) ابن خلدون، **المقدّمة**، ص 472.
(4) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص 44.
(5) **المصدر نفسه**، ص 44.
(6) **صحيح مسلم**، كتاب الصلاة، باب النهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود.

فجاء رجل فقال: يا رسول اللّه رأيت ظلّة بين السماء والأرض تنطف عسلاً وسمناً، ورأيت أناساً يتكفّفون منها فمستكثر ومستقلّ، ورأيت سبباً واصلاً من السماء إلى الأرض فأخذتَ به فعلوْتَ فأعلاك اللّه، ثمّ أخذه الذي بعدك فعَلا فأعلاه اللّه، ثمّ أخذه الذي بعده فعَلا فأعلاه اللّه، ثمّ أخذه الذي بعده فقُطِّع به ثمّ وُصِلَ فاتّصل، فقال أبو بكر: يا رسول اللّه إئذن لي فأعبرها، وكان أعبر الناس للرؤيا بعد رسول اللّه ﷺ فقال: أمّا الظلّة فالإسلام، وأمّا العسل والسمن فالقرآن حلاوة العسل ولين السمن، وأمّا الذين يتكفّفون منه فمستكثر ومستقلّ فهم حملة القرآن، فقال ﷺ: أصبت وأخطأت، فقال: فما الذي أصبت وما الذي أخطأت؟ فأبى أن يخبره»[1]. لم يتمكّن أبو بكر من تفسير ما جاء في الرؤيا من أمر المتكفّفين من القرآن، فقد استعمل الخبر التلميح إلى الخلفاء بعد موت النبيّ بداية من أبي بكر إلى عليّ، أي فترة الخلافة الراشدة التي ستنقطع بمقتل عثمان ثمّ تتّصل بخلافة عليّ. والمهمّ أنّ الرؤيا استغلّت لتبرير ما حدث تاريخيّاً في الشأن السياسيّ، وهو استغلال متكرّر في كتب الحديث. واللافت للنظر أن التشريع لخلافة النبيّ قد يصل بالمحدّثين إلى إيراد أحاديث تنتقص من عليّ بالخصوص ومن ذلك وقوفنا على خبر يشبه الخبر السابق في تركيبه ويختلف عنه في مقاصده، وجاء في هذا الخبر «عن عبد الرحمان بن أبي بكرة قال: وفدت مع أبي إلى معاوية بن أبي سفيان، فأدْخِلْنا عليه فقال: يا أبا بكرة حدّثني بشيء سمعته من رسول اللّه ﷺ، فقال: كان رسول اللّه ﷺ يعجبه الرؤيا الصالحة ويسأل عنها فقال رسول اللّه ﷺ ذات يوم: أيّكم رأى رؤيا؟ فقال رجل: أنا يا رسول اللّه، رأيت كأنّ ميزاناً دُلِّيَ من السماء فوُزنت أنت بأبي بكر فرجحت بأبي بكر رضي اللّه تعالى عنه، ثمّ وزن أبو بكر بعمر رضي اللّه عنه فرجح أبو بكر بعمر، ثمّ وُزن عمر بعثمان رضي اللّه تعالى عنه فرجح عمر بعثمان رضي اللّه عنهم، ثمّ رُفع الميزان. فاستاء لها رسول اللّه ﷺ فقال: خلافة نبوّة ثمّ يؤتي اللّه تبارك وتعالى المُلْك من يشاء»[2].

---

(1) **سنن الدارمي**، كتاب الرؤيا، باب في القمص والبئر واللبن والعسل والسمن والتمر وغير ذلك في النوم.

(2) مسند ابن حنبل، مسند البصريّين، الحديث 19547.

وبالإضافة إلى مثل هذه الرؤى السياسيّة فقد مكّنت الأخبار أبا بكر من التنبّؤ بأحداث مستقبليّة كثيرة انطلاقاً من الرؤى التي تقصّ عليه، مثل تنبّئه بأنّه سيدفن مع النبيّ وعمر في حجرة عائشة فقد روى «سعيد بن المسيّب قال: رأت عائشة رضي اللّه عنها كأنّه وقع في بيتها ثلاثة أقمار، فقصّتها على أبي بكر، وكان من أعبر الناس، فقال: إن صدقت رؤياك ليدفننّ في بيتك خير أهل الأرض ثلاثاً، فلمّا قبض النبيّ ﷺ قال: يا عائشة هذا خير أقمارك»[1]. وروي «عن ابن سيرين قال: رأى عبد اللّه بن بديل رؤيا فقصّها على أبي بكر، فقال: إن صدقت رؤياك فإنّك ستقتل في أمر ذي لبس. فقتل يوم صفّين»[2].

إنّ ما أردنا بيانه من خلال هذه الأمثلة أن فضيلة تعبير الرؤيا المنسوبة إلى أبي بكر لم تكن إلا تأكيدَ تواصل التجربة النبويّة مع خليفة النبيّ، وتلك التجربة ستتواصل مع الخليفة الثاني عمر الذي عيّنه أبو بكر، وكان ذلك التعيين بدوره إحدى الفضائل المنسوبة إلى أبي بكر فقد روي عن ابن مسعود قوله: «إنّ أفرس الناس ثلاثة: العزيز حين تفرّس في يوسف فقال لامرأته أكرمي مثواه، والمرأة التي رأت موسى عليه السلام فقالت لأبيها يا أبت استأجره، وأبو بكر حين استخلف عمر رضي اللّه عنهما»[3].

إنّ الفراسة المنسوبة إلى أبي بكر، وبراعته في تعبير الرؤيا تؤديان دوراً هامّاً في تشكيل صورة أبي بكر الذي يعتبر امتداداً للفترة النبويّة ولكن هذه الميزات إذا أضيفت إلى ما روي من مواقف أبي بكر في الأوقات الحرجة، كثباته يوم موت النبيّ، وموقفه في سقيفة بني ساعدة، وعزمه على قتال مانعي الزكاة، تعطينا صورة القائد الحكيم، ولذلك يمكننا جمع فضائل أبي بكر تحت عنوان الحكمة، واللافت للنظر أيضاً أنّ حكمة أبي بكر كانت دائماً في مقابلة مع عمر، ولكنّ ذلك لم يكن

---

(1) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص 103.
(2) **مصنّف عبد الرزّاق**، ج 11، ص 214.
(3) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 96. وجاء في ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 3، ص 273: «قال عبد اللّه: أفرس الناس ثلاثة أبو بكر في عمر، وصاحبة موسى حين قالت: استأجره، وصاحبة يوسف».

في كلّ الحالات، فللسياسة أحكامها ولا بدّ لها من قوّة، بل لا بدّ لها أن تمارس العنف أحياناً حتّى تكون ناجحة، لذلك أصاب عمر في بعض المواطن وأخطأ أبو بكر والنبيّ معه والمثال الشهير على ذلك هو موقف النبيّ وأبي بكر من أسرى بدر، الذي كان مخالفاً لموقف عمر، ففي حين كانا متّفقين على إبقاء الأسرى كان عمر مع قتلهم، فنزل الوحي مؤيّداً رأي عمر الشديد مؤكّداً أنّ الحكمة تستوجب الشدّة كما تتطلّب اللين.

ت. القرشيّة

لقد طرح خبر الشيخ الأزديّ المذكور سابقاً نقطة هامّة كانت من بين مستندات المسلمين الأساسيّة في إضفائهم الشرعيّة على خلافة أبي بكر، ونقصد مسألة القرشيّة، فأبو بكر كما جاء في الخبر حِرْميّ من قريش من تيم. وقد قال الماوردي في القرن الخامس للهجرة في معرض تنظيره للأحكام السلطانيّة: «إنّ أبا بكر الصدّيق احتجّ يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لمّا بايعوا سعد بن عبادة عليها بقول النبيّ ﷺ: «الأئمّة من قريش» فأقلعوا عن التفرّد بها ورجعوا عن المشاركة فيها»[1].

يبدو أنّ ما ذكره الماوردي لم يكن إلا محاولة لدرء الخلافات العنيفة التي نشبت بين المهاجرين والأنصار في السقيفة واستعمال الحديث لتبرير ما حدث تاريخيّاً. والدليل على ذلك الفوارق الكثيرة بين ما يرد في مجاميع الحديث من تنصيص على شرط قرشيّة الخلافة وما نقف عليه في كتب التاريخ المتقدّمة منها بالخصوص التي لا تذكر احتجاج أبي بكر بأحاديث قرشيّة الخلافة. ولعلّ كلّ ذلك يدلّ على تأخّر هذا الحديث. وما يدعّم هذه الفكرة ورود أحاديث القرشيّة بصيغ مختلفة، كلّ صيغة منها تسعى إلى تأكيد فكرة معيّنة، ومن ذلك ما رواه ابن حنبل من أنّ أبا بكر حاجّ سعد ابن عبادة في اجتماع السقيفة فقال: «ولقد علمت يا سعد أنّ رسول اللّه ﷺ قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر، فبرّ الناس تبع لبرّهم

---

(1) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 7.

وفاجرهم تبع لفاجرهم، فقال له سعد: صدقت، نحن الوزراء وأنتم الأمراء»[1]. ولا يخفى ما في هذا الخبر من تعارض مع روايات أخرى تؤكّد أنّ سعد بن عبادة لم يقنع بمحاجّة القرشيّين، ولم يبايع أبا بكر ولا عمر أيضاً، وهو ما أشرنا إليه سابقاً. والواضح أنّ مثل هذا الخبر يسعى إلى تلطيف ما شجر بين الصحابة من تخاصم وهو أمر مطّرد في الأدبيّات الإسلاميّة حتّى لا يقع الطعن في عدالة الصحابة ويتمّ الكفّ عمّا شجر بينهم.

ولئن كانت الأحاديث المرفوعة إلى النبيّ التي تؤكّد قرشيّة الخلافة كثيرة ومختلفة الصيغ فإنّنا نورد هنا بعضها لبيان مدى حرص المحدّثين على تأكيد قرشيّة الخلافة التي تضفي الشرعيّة على استخلاف أبي بكر بإبعادها الأنصار عن مشاركة قريش في خلافة النبيّ. فقد روي عن عبد اللّه بن عمر أنّ النبيّ قال: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان»[2]. ونقف على روايات كثيرة أخرى في المعنى نفسه، ولكنّها تقيم موازنة بين المهاجرين والأنصار من قبيل ما روي «عن أنس ابن مالك قال: كنّا في بيت رجل من الأنصار فجاء النبيّ ﷺ حتّى وقف فأخذ بعضادة الباب فقال: الأئمّة من قريش ولهم عليكم حقّ ولكم مثل ذلك ما إذا استُرحِموا رحموا وإذا حكموا عدَلوا وإذا عاهدوا وفَّوْا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة اللّه والملائكة والناس أجمعين»[3]. وتأخذ روايات أخرى طابعاً قصصيّاً ليؤكّد قرشيّة الخلافة فروي «عن جابر قال: سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: يكون بعدي اثنا عشر أميراً، ثمّ تكلّم بشيء لم أفهمه، فسألت القوم فقالوا: كلّهم من قريش»[4]. ولئن كان الخبر مندرجاً ضمن سعي المسلمين إلى تأكيد قرشيّة الخلافة فإنّه طرح عديد الإشكاليّات التأويليّة أمام شرّاح الأحاديث، فعدد الأمراء المنصوص عليهم في الخبر لا يخدم المنظومة السنّيّة قطعاً، بل على عكس ذلك تماماً «استخدمه الشيعة الإثنى

---

(1) **مسند ابن حنبل**، مسند العشرة المبشّرين بالجنّة، الحديث 18.
(2) **صحيح البخاري**، كتاب المناقب، باب مناقب قريش.
(3) **مسند ابن حنبل**، باقي مسند المكثرين، الحديث 12489.
(4) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 2، ص 223.

عشريّة كحجّة (كذا) سنّيّة المصدر لتأييد دعواهم في إمامة الإثنى عشر»[1]. وقد أورد عبد الجواد ياسين عند تعرّضه لهذا الحديث مختلف التأويلات السنيّة لهذا الحديث وبيّن تهافتها[2]. ولنا أن نتساءل هنا عن سبب إيراد مثل هذا الخبر في المصادر السنّيّة إذا كان لا يخدم الأهداف السنّيّة. إنّ ذلك في رأينا يعود إلى أمرين، أوّلهما اهتمام المحدّثين بالسند أكثر من اهتمامهم بمتن الحديث. والأمر الثاني، وهو الأهمّ في نظرنا، يتعلّق بأنّ المحدّثين ينقادون في كثير من الأحيان إلى خدمة غرض ما ولكنّهم يكشفون في الخبر نفسه عن أمر آخر قد يكون مناقضاً لما يذهبون إليه، فحين يثبتون مثلاً ما وقع بين الأنصار والمهاجرين في سقيفة بني ساعدة بغرض بيان فضل المهاجرين ومناقب أبي بكر أو عمر أو غيرهما، فإنّهم يسجّلون بالتوازي ما حصل من صراع بين الصحابة على السلطة، وحين يريدون إبراز فضل أبي هريرة مثلاً فإنّهم يسجّلون في الوقت نفسه مطاعن بعض الصحابة في ما يرويه من أخبار، بل قد يجرّهم الأمر أحياناً إلى الحطّ من قيمة صحابيّ ما لرفع قدر آخر.

إنّ هذه الأخبار المؤكّدة لقرشيّة الخلافة بصفة مباشرة تعضدها أخبار أخرى تسعى إلى بيان فضل المهاجرين على الأنصار ولكن بصورة غير مباشرة، ومن ذلك هذا الخبر: «خطب النبيّ ﷺ الناس بمنى ونزّلهم منازلهم فقال: لينْزِلْ المهاجرون ها هنا، وأشار إلى ميمنة القبلة، والأنصار ها هنا، وأشار إلى ميسرة القبلة، ثمّ لينزل الناس حولهم»[3]. وبذلك ينزّل الخبر المهاجرين على اليمين والأنصار على الشمال، واليمين أفضل من الشمال. وتستعمل الصورة نفسها تقريباً فيتمّ تنزيل المهاجرين في المقدّمة والأنصار في المؤخّرة، فروي عن «عبد الرحمان ابن معاذ قال: خطبنا رسول اللّه ﷺ بمنى ففتح اللّه أسماعنا حتّى إنْ كنّا لنسمع ما يقول ونحن في منازلنا، فطفق النبيّ يعلّمهم مناسكهم حتّى بلغ الجمار، فقال بحصى الخذف وأمر المهاجرين أن ينزلوا في مقدّم المسجد وأمر الأنصار أن ينزلوا في مؤخّر المسجد»[4].

---

(1) عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام**، ص 250.

(2) **المرجع نفسه**، ص ص 250-256.

(3) **سنن أبي داود**، كتاب المناسك، باب النزول بمنى.

(4) **سنن النسائي**، كتاب مناسك الحجّ، باب ما ذكر في منى.

إنّ رفع أخبار قرشيّة الخلافة إلى النبيّ لم تكن إلا لإضفاء الشرعيّة الدينيّة على خلافة أبي بكر واستئثار القرشيّين بالخلافة، فتلك الأحاديث كما رأينا مضطربة، ولم تكن سوى نتيجة لرؤية أبي بكر السياسيّة عند محاجّة الأنصار في سقيفة بني ساعدة، وهي رؤية كانت الاعتبارات الدينيّة فيها ضعيفة جدّاً، فقد روي عن أبي بكر قوله: «لن يُعرف هذا الأمرُ إلا لهذا الحيّ من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً»[1]. فلا ذكر إذن لأفضليّة قريش إلا بمركزها القبليّ، ولكنّ ذلك سيأخذ أبعاداً دينيّة لاحقة فتُعظَّم قريش ودوننا قول الجاحظ «وقريش قوم لم يزل اللّه تعالى يقلّبهم في الأرحام البريئة من الآفات، وينقلهم من الأصلاب السليمة من العاهات، ويعبّيهم لكلّ جسيم، ويربّيهم لكلّ عظيم»[2].

لقد كان تنصيب أبي بكر خليفة للمسلمين مستجيباً للتقاليد القبليّة، فقد «كان لعامل السنّ والخبرة والإشعاع الذاتي أثر حاسم في تعيين أبي بكر خليفة للرسول على غرار ما كان معهوداً في التقاليد القبليّة»[3]. ونقول ذلك دون أن نقصي تماماً رأياً آخر يقسّم الشرف إلى شرف ما قبل إسلاميّ وآخر إسلاميّ وبناء على ذلك فإنّ «مقاييس تولّي أبي بكر خلافة المسلمين بعد النبيّ قد خضعت أساساً لمقاييس الشرف الإسلاميّ القائم على الأقدميّة في الإسلام والبلاء في الجهاد»[4]. وربّما شكّلت قراءة ابن خلدون حالة استثنائيّة في التراث السنّي، فقد تجاوز ابن خلدون ما اعتبره تفسيراً مشهوراً في اشتراط النسب القرشيّ، وهو تفسير مفاده أنّ اشتراط ذلك النسب هو تبرّك بالصلة إلى النبيّ، إلى تفسير ذلك بالمصلحة القائمة على الغلبة والعصبيّة[5].

يبدو من خلال كلّ الأخبار التي أوردناها أنّ أهل السنّة حاولوا جاهدين إرساء

---

(1) **صحيح البخاري**، كتاب الحدود، باب رجم الحبلى في الزنا.

(2) الجاحظ، **الرسائل**، **رسالة في المتعلّمين**، م 2، ج 3، ص 36.

(3) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 103.

(4) حياة عمامو، **السلطة والشرعيّة في نظام الحكم الإسلاميّ المبكّر**، ص 19.

(5) يقول ابن خلدون: «ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشيّ ومقصد الشارع منه، لم يُقْتصَر فيه على التبرّك بوصلة النبيّ كما هو في المشهور [...] وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبيّة التي تكون بها الحماية والمطالبة»، **المقدّمة**، ص 193.

ما يشبه النصّ على خلافة أبي بكر، ولكنّ ذلك لم يتسنّ لهم، وراح المسلمون أمام حملات التشكيك في القول بأنّ أبا بكر كان أوّل المسلمين، وكذلك مسألة قرشيّة الخلافة إلى التأكيد أنّ إسلام أبي بكر كان هو الأفضل. ولئن فسّر الغزالي هذه الأفضليّة بقوّة إيمان أبي بكر حين قرّر: «وما فَضُل أبو بكر رضي اللّه عنه بكثرة صيام، ولا بكثرة رواية ولا فتوى ولا كلام، ولكن بشي وقر في صدره كما شهد له سيّد المرسلين»[1]، فإنّ تفسير الجاحظ لهذه الأفضليّة كان أكثر واقعيّة فهو يقول: «والدليل على أنّ إسلام أبي بكر كان أفضل من إسلام زيد وخبّاب أنّ زيداً كان رجلاً غير مذكور بعلم ولا مُزَنٌّ بمال، ولا مغشيّ المجلس ولا مَزُور الرّحل، وكذلك كان خبّاب، وكان أبو بكر، رضي اللّه عنه، أعلم العرب بالعرب كلّهم، وأرواها لمناقبها ومثالبها وأعرفها بخيرها وشرّها»[2].

لقد قلنا إنّ تفسير الجاحظ كان أكثر واقعيّة لأنّ ما ذكره من خصال أبي بكر كانت ممّا أفاد منه محمّد لنشر دعوته، فأبو بكر كان ينتمي إلى تيم بن مرّة، وهذه العشيرة القرشيّة كانت تتمتّع بنفوذ هامّ باعتبار أنّها تمتلك أهمّ مركز استشاريّ لقريش وهو دار الندوة التي لم تكن سوى دار عبد اللّه بن جُدعان التيميّ، وفي هذه الدار عقد حلف الفضول، الذي حضره محمّد قبل البعثة وأشاد به في الإسلام[3]. وهذا الانتماء القبليّ الشريف جعل أبا بكر يتمتّع بإشعاع كبير بين القبائل، ولعلّ ذلك كان من الأسباب الهامّة التي جعلت عدداً من الرجال يسلمون بدعوته في حين أنّ محمّداً لم يتبعه سوى خديجة وعليّ ومولاه زيد، والأهمّ أنّ المسلمين بدعوة أبي بكر كانوا في أغلبهم من ذوي الأسنان على حدّ عبارة القدامى مثل عثمان بن عفّان والزبير بن العوّام وعبد الرحمان بن عوف وسعد بن أبي وقّاص وطلحة بن عبيد اللّه وغيرهم[4]. ولعلّ ما ذكره ابن هشام من صفة أبي بكر يفسّر إلى حدّ بعيد نجاحه في

---

(1) الغزالي، **الإحياء**، ج 1، ص 36.

(2) الجاحظ، **كتاب العثمانية**، ص 24.

(3) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 1، ص ص 128–129. وانظر: مالك مسلماني، **ميلاد الدولة الإسلامية**، ص 102.

(4) راجع سيرة **ابن هشام**، م 1، ج 1، ص ص 181–190، حيث عقد فصلاً عنوانه: «ذكر من أسلم من الصحابة بدعوة أبي بكر الصدّيق رضي اللّه عنه».

دعوته إلى الإسلام فقد ذكر عن ابن إسحاق قوله: «وكان أبو بكر رجلاً مألفاً لقومه، محبَّباً سهلاً، وكان أنسب قريش لقريش، وأعلم قريش بها، وبما كان فيها من خير وشرّ، وكان رجلاً تاجراً، ذا خلق معروف، وكان رجال قومه يأتونه ويألفونه لغير واحد من الأمر، لعلمه وتجارته وحسن مجالسته، فجعل يدعو إلى اللّه وإلى الإسلام مَن وثق به من قومه، ممّن يغشاه ويجلس إليه»[1].

ث. الرفقة في الهجرة

كانت مكانة أبي بكر ومعرفته بالأنساب وخبرته التجاريّة من العوامل الحاسمة التي جعلت محمّداً يختار أبا بكر رفيقاً له في الهجرة، ولكنّ المسلمين لم يلتفتوا إلى الأسباب الموضوعيّة للاختيار فجعلوا أمر الرفقة في الهجرة اصطفاء إلهيّاً لا دخل لمحمّد ولا أبي بكر فيه، وكانت تلك الرفقة من أهمّ العناصر المشكّلة لصورة أبي بكر.

روي «عن عليّ رضي اللّه عنه أنّ النبيّ ﷺ قال لجبريل عليه السلام: من يهاجر معي؟ قال: أبو بكر الصدّيق»[2]. ويسعى مثل هذا الخبر إلى تأكيد أنّ هجرة أبي بكر مع النبيّ إلى المدينة كان أمراً شبيهاً بالوحي ممّا يعلي من مكانة أبي بكر، فكأنّ اللّه اختاره لصحبة نبيّه. وفي السياق نفسه يمكن إدراج الخبر الذي رواه ابن هشام في بداية حديثه عن الهجرة إذ يقول: «وأقام رسول اللّه ﷺ بمكّة بعد أصحابه من المهاجرين ينتظر أن يؤذن له في الهجرة، ولم يتخلّف معه بمكّة أحد من المهاجرين إلا من حُبس أو فُتن، إلا عليّ بن أبي طالب وأبو بكر بن أبي قحافة الصدّيق رضي اللّه عنهما، وكان أبو بكر كثيراً ما يستأذن رسول اللّه ﷺ في الهجرة، فيقول له رسول اللّه ﷺ: لا تعجل لعلّ اللّه يجعل لك صاحباً، فيطمع أبو بكر أن يكونه»[3]. وبالفعل تحقّق ما طمع أبو بكر فيه، فقد أتاه النبيّ، على ما روته عائشة، «بالهاجرة، في ساعة كان لا يأتي فيها [. . .] فقال: إنّ اللّه قد أذن لي في الخروج والهجرة،

---

(1) **المصدر نفسه**، م 1، ج 1، ص 180.
(2) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 6.
(3) **سيرة ابن هشام**، م 1، ج 2، ص 64.

قالت: فقال أبو بكر: الصحبة يا رسول اللّه؟ قال: الصحبة»[1].

كذا كانت الرواية عن عائشة في ما يتعلّق بالخروج إلى الهجرة، وسادت روايتها وتلقّتها الأمّة بالقبول حاجبة روايات أخرى «تؤكّد أنّ أبا بكر تخلّف عن مصاحبة النبيّ في بدء الهجرة، ثمّ لحق به في الغار بتوجيه من عليّ بن أبي طالب تنفيذاً لتوصية من النبيّ»[2]. الواضح إذن أنّ اختلاف الروايتين راجع بالأساس إلى توظيف كلّ منهما عقائديّاً وسياسيّاً، فالرواية المشهورة عن عائشة تستجيب تماماً للمنظور السنّي المفضّل لأبي بكر على عليّ، فصاحبه في الهجرة قد اصطفاه اللّه لهذه المهمّة، وأراده النبيّ أن يكون معه، فاستودعه سرّه في أمر جلل. في حين أنّ الرواية الثانية لا تنسجم مع ذلك المنظور ففيها «إشارات صريحة إلى تقديم عليّ على أبي بكر. [...] وتدلّ هذه الاختلافات الجوهريّة بين الروايات على أثر التوظيف المذهبي للأخبار، والاستناد إلى المخيال لتمثّل الأحداث على شاكلة محدّدة قصد نصرة التوجّه المذهبي»[3].

خرج أبو بكر إذن مصاحباً للنبيّ في الهجرة، واعتبر ذلك الخروج من فضائل أبي بكر الكبرى، واعتمد لاحقاً مستنداً من مستندات شرعيّة خلافته للنبيّ. وتخفي قصّة الهجرة جانباً آخر هامّاً، فقد أبقت عليّاً في فراش النبيّ وكاد يقتل. ولئن كان ذلك في جانب منه يدلّ على أنّ القصّة «اختارت عليّاً خليفة لمحمّد، فجلس على فراشه، رمز السلطان، وتسجّى بالبرد الأخضر» فإنّها من جهة ثانية تومئ بأنّ محمّداً «ألقى بعليّ، ابن عمّه وصاحبه، إلى الموت، وفضّل الخروج مع أبي بكر ليصحبه في هجرته، فترفع القصّة من هذه الوجهة من شأن هذا الصاحب، وتحطّ من شأن الصاحب الآخر»[4]. ولكنّ القصّة لم تتخلّ تماماً عن ابن عمّ النبيّ وخليفته الرابع فوفّرت له الحماية التي كانت فراش النبيّ وبرده الأخضر اللذين أديا دور التميمة

---

(1) **المصدر نفسه**، م 1، ج 2، ص 68.
(2) منصف الجزّار، **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول**، ص 487. وانظر هناك نصّ هذه الرواية الثانية منقولة عن تاريخ الطبري.
(3) منصف الجزّار، **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول**، ص 479.
(4) وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص 606.

تحمي عليّاً من السوء، فحين عزم النبيّ على الهجرة بأمر من جبريل «قال لعليّ بن أبي طالب: نم على فراشي وتسجّ ببردي هذا الحضرميّ الأخضر، فإنّه لن يخلص إليك شيء تكرهه منهم»[1].

وكان لا بدّ أن يمرّ محمّد وأبو بكر بغار ثور فيختبئا فيه هرباً من كفّار مكّة، وبذلك أضيفت إلى أبي بكر فضيلة أخرى، فقد أصبح صاحب محمّد في الغار، ونزل في ذلك قرآن يروي لنا ما حدث: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ﴾[2]. وقد اعتبر حضور أبي بكر في الغار مع النبيّ «أعظم فضائله التي استحقّ بها أن يكون الخليفة من بعد النبيّ ﷺ»[3]. واعتبرت الآية دليلاً على استخلاف أبي بكر فقد «قال بعض العلماء في قوله تعالى: ﴿ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي ٱلْغَارِ﴾: ما يدلّ على أنّ الخليفة بعد النبيّ ﷺ أبو بكر الصدّيق، رضي اللّه عنه، لأنّ الخليفة لا يكون أبدا إلا ثانياً»[4]. ويضيف القرطبي: «وسمعت شيخنا الإمام أبا العبّاس أحمد بن عمر يقول: إنّما استحقّ الصدّيق أن يُقال له ثاني اثنين لقيامه بعد النبيّ ﷺ بالأمر كقيام النبيّ ﷺ به أوّلاً»[5]. واستغلّ عمر صحبة أبي بكر في هجرته واختباءه معه في الغار لتنصيبه خليفة على المسلمين فقد خطب «حين جلس على المنبر وذلك الغد من يوم توفّي النبيّ ﷺ فتشهّد، وأبو بكر صامت لا يتكلّم، قال: كنت أرجو أن يعيش رسول ﷺ حتّى يدبّرنا، [. . .] فإن يك محمّد ﷺ قد مات فإن اللّه تعالى قد جعل بين أظهركم نوراً تهتدون به بما هدى اللّه محمّداً ﷺ، وإنّ أبا بكر صاحب رسول اللّه ﷺ ثاني اثنين فإنّه أولى المسلمين بأموركم فقوموا فبايعوه»[6].

---

(1) **سيرة ابن هشام**، م 1، ج 2، ص 66.
(2) التوبة 9/ 40.
(3) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 13، ص 209.
(4) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 3، ص 147.
(5) **المصدر نفسه**، ج 8، ص 147.
(6) **صحيح البخاري**، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف.

بذلك استطاعت قصّة الهجرة «أن تجذّر في الأرض خليفة لمحمّد، فجعلت أبا بكر صاحباً له في الغار [. . .] وإذا ما غاب محمّد يوماً كان أبو بكر جاهزاً ليضطلع بالأمر. وإذا ما تخاصم القوم يوماً بشأن الخليفة من بعد محمّد أكسبت هذه الصحبة أبا بكر شرعيّة وأحاطته بهالة من القداسة وكانت حجّة من قدّمه على غيره، وخاصّة على عليّ الذي تُرك في البيت وكادت تضرب عنقه»[1].

ج. من الإمامة الصغرى إلى الإمامة العظمى

يمكننا تنزيل عديد الأخبار التي جاءت متزامنة مع مرض النبيّ الذي مات فيه وخاصّة تقديم أبي بكر للصلاة بالناس، وصلاة النبيّ خلفه ضمن الأخبار المبينة عن فضائل أبي بكر والمؤكّدة لشرعيّة خلافته.

لئن قدّم النبيّ أبا بكر للصلاة فإنّ الأخبار تقرّر أنّ اللّه هو من قدّمه فقد «قالت حفصة: يا رسول اللّه، إنّك مرضت فقدّمت أبا بكر، قال: لستُ الذي قدّمته ولكنّ اللّه قدّمه»[2]. وتأكّدت تلك الشرعيّة بسدّ كلّ أبواب المسجد إلا باب أبي بكر، فروي «عن ابن عبّاس قال: خرج رسول اللّه ﷺ في مرضه الذي مات فيه، عاصبٌ رأسه بخرقة، فقعد على المنبر، فحمد اللّه وأثنى عليه ثمّ قال: إنّه ليس من الناس أحد أمنّ عليَّ في نفسه وماله من أبي بكر بن أبي قحافة، ولو كنت متّخذاً خليلاً لاتّخذت أبا بكر خليلاً، ولكنّ خلّة الإسلام أفضل، سدّوا عنّي كلّ خوخة في هذا المسجد غير خوخة أبي بكر»[3]. ولم يكن هذا الفعل أيضاً اختيار محمّد بل كان بدوره أمراً إلهيّاً فقد «قال العبّاس بن عبد المطّلب: يا رسول اللّه، ما لك فتحت أبواب رجال في المسجد؟ وما بالك سددت أبواب رجال في المسجد؟ فقال رسول اللّه ﷺ: يا عبّاس ما فتحت عن أمري ولا سددت عن أمري»[4]. وقامت بناء على قصّة سدّ أبواب المسجد مفاضلة متجدّدة بين أبي بكر وعليّ، فكان استثناء باب أبي

---

(1) وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص 608.
(2) ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، ج 4، ص 256.
(3) **صحيح البخاري**، كتاب الصلاة، باب الخوخة والممرّ في المسجد.
(4) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 2، ص 228.

بكر هو الصحيح في المصادر السنيّة، واستثناء باب عليّ من الأخبار الموضوعة[1]. وهذا التصنيف في رأينا لا يقوم على السند فقط كما هو في الغالب عند المحدّثين بل الأمر متعلّق أيضاً بمتن الحديث الذي لا يتلاءم مع المنظور السنّيّ ولا يخدمه لذلك حكم عليه بأنّه موضوع ممّا يجعل الأمر متعلّقاً بالجدل السنّي الشيعي، وهو جدل واضح في الحديث وفي الأخبار المنسوبة إلى النبيّ، فتتحوّل مناقب أبي بكر إلى عليّ، والعكس أيضاً صحيح فعلى سبيل المثال يروى «عن أبي هريرة قال: قال رسول اللّه ﷺ: إنّ للّه علماً من نور مكتوب عليه: لا إله إلا اللّه محمّد رسول اللّه، أبو بكر الصدّيق»[2]. ونحسب أنّ هذا الخبر ردّ على الشيعة الذين يضيفون عبارة «عليّ وليّ اللّه» إلى الشهادتين. وهذا النوع من الردود الذي يستعمل المنسوبات إلى النبيّ متكرّر ويمكن أن نسوق على ذلك بعض الأمثلة. روي «عن زيد بن أرقم قال: قال رسول اللّه ﷺ: إنّي قد تركت فيكم الثقلين: كتاب اللّه وعترتي أهل بيتي، وإنّهما لن يتفرّقا حتّى يردا عليّ الحوض»[3]. وهذه الرواية يعتبرها الشيعة حجّة سنّية المصدر على مكانة أهل البيت، والمهمّ بالنسبة إلينا وجود رواية مشابهة في التركيب تعوّض فيها السنّة أهل البيت من قبيل ما رواه أبو هريرة عن النبيّ أنّه قال: «إنّي قد تركت شيئين لن تضلّوا بعدهما: كتاب اللّه وسنّتي، ولن يتفرّقا حتّى يردا عليّ الحوض»[4]. والأمر ينطبق تماماً على روايتين الأولى في فضائل أبي بكر وعمر وجاء فيها عن عليّ أنّ النبيّ قال فيهما: «هذان سيّدا كهول أهل الجنّة وشبابها بعد النبيّين والمرسلين»[5]، والرواية الثانية عن أبي سعيد الخدري ورد فيها أنّ النبيّ قال: «حسن وحسين سيّدا شباب أهل الجنّة»[6]. وقد أورد الحاكم النيسابوري الرواية الثانية في المستدرك وعلّق عليها بقوله: «هذا حديث قد صحّ من

---

(1) ابن عراق الكناني، **تنزيه الشريعة المرفوعة**، ج 1، ص 383.
(2) المحبّ الطبري، **الرياض النضرة**، ص 195.
(3) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 5، ص 169.
(4) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 1، ص 172.
(5) **مسند ابن حنبل**، مسند العشرة المبشّرين بالجنّة، الحديث 568.
(6) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 3، ص 39.

أوجه كثيرة وأنا أتعجّب أنّهما [البخاري ومسلم] لم يخرجاه»[1]. وقد استغرب الحاكم النيسابوري من إقصاء الرواية من صحيحي البخاري ومسلم لأنّه كان يعتمد السند فقط مقياساً للصحّة دون النظر إلى ما يمكن أن يؤدّيه متن الحديث من إكساب المخالف الحجّة. وفي الإطار الجدالي نفسه وردت الروايات في من كان حاضراً وقت وفاة النبيّ ومكانها، فروي عن عائشة: «توفّي النبيّ ﷺ في بيتي وفي نوبتي وبين سحري ونحري»[2]. وإزاء هذه الرواية يروى «عن عليّ بن حسين قال: قبض رسول اللّه ﷺ ورأسه في حجر عليّ»[3]. ودفاعاً عن رواية عائشة يعتبر ابن حجر العسقلاني حديث عائشة «يعارض ما أخرجه الحاكم وابن سعد من طرق أنّ النبيّ ﷺ مات ورأسه في حجر عليّ، وكلّ طريق منها لا يخلو من شيعيّ، فلا يلتفت إليهم»[4]. هكذا يؤكّد لنا العسقلاني أهميّة هذه الروايات في الجدل السنّيّ الشيعيّ المرتبط أساساً بالخلافة، فموت النبيّ ينبغي أن يكون، في المنظور السنّي، في حجر عائشة بنت أبي بكر لا في حجر عليّ الذي عارض خلافة أبي بكر وادّعى أصحابه أنّه الأحقّ بخلافة محمّد.

---

(1) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 182.

(2) **صحيح البخاري**، كتاب فرض الخمس، باب ما جاء في بيوت أزواج النبيّ ﷺ وما نسب من البيوت إليهنّ.

(3) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 2، ص 263.

(4) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 8، ص 139.



الفصل الثاني

الراعي العادل

«ولمّا توفّي أبو بكر وولي عمر قعد في المسجد مقعد الخلافة أتاه رجل فقال: يا أمير المؤمنين أدنو منك فإنّ لي حاجة. قال عمر: لا، قال الرجل: إذن أذهب فيغنيني اللّه عنك فولّى ذاهبا، فاتّبعه عمر ببصره ثمّ قام فأخذه بثوبه فقال له: ما حاجتك؟ فقال الرجل: بغضك الناس وكرهك الناس. قال عمر: ولم ويحك؟ فقال الرجل: للسانك وعصاك. قال: فرفع عمر يديه فقال: اللهمّ حبّبهم إليّ وحبّبني إليهم. قال الرجل: فما وضع يديه حتّى ما على الأرض أحبّ إليّ منه».

ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج 1، ص 24.

لئن اكتسب أبو بكر شرعيّة خلافة النبيّ بفضل الصورة التي رسمها له المسلمون، واعتبرت خلافته مجمعاً عليها بعد تأكيد البيعة له، فإنّ الأمر كان مختلفاً بالنسبة إلى عمر بن الخطّاب الذي تولّى الخلافة بعد تعيين أبي بكر له وعهده له بالإمامة. واعتبر ذلك لاحقاً من الطرق الجائزة لتداول السلطة استناداً إلى عمل أبي بكر مع عمر، وعمل عمر مع أصحاب الشورى[1]. ولكن ذلك لم يكن كافياً فقد

(1) يقول الماوردي: «وأمّا انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو ممّا انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتّفاق على صحّته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما. أحدهما أنّ أبا بكر رضي اللّه عنه عهد بها إلى عمر رضي اللّه عنه فأثبت المسلمون إمامته بعهده. والثاني أنّ عمر رضي اللّه عنه عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها»، **الأحكام السلطانية**، ص 11.

كان من الضروريّ أن تكتسب خلافة عمر أبا بكر شرعيّة دينيّة، وفي هذا الإطار يمكننا تنزيل مختلف الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ التي تنزع منزعاً سياسيّاً واضحاً. ولفت انتباهنا عدد من المرويّات يقترن فيها ذكر عمر بأبي بكر. ولا يخفى أنّ ذلك الاقتران ورد في إطار التأكيد أنّ عمر يلي الأمر بعد أبي بكر. وممّا يؤكّد النزعة السياسيّة في مثل هذه الأخبار ورودها على لسان عليّ، ومن ذلك ما روي عن ابن عبّاس: «إنّي لواقف في قوم فدعَوا اللّه لعمر بن الخطّاب، وقد وُضع على سريره، إذا رجل من خلفي قد وضع مرفقه على منكبي يقول: رحمك اللّه، إن كنت لأرجو أن يجعلك اللّه مع صاحبيْك، لأنّي كثيراً ممّا كنت أسمع رسول اللّه ﷺ يقول: كنتُ وأبو بكر وعمر، وفعلت وأبو بكر وعمر، وانطلقتُ وأبو بكر وعمر، فإن كنت لأرجو أن يجعلك اللّه معهما، فالتفتّ فإذا هو عليّ بن أبي طالب»[1]. وفي الإطار نفسه يمكننا قراءة ما روي عن النبيّ: «بينما أنا نائم أريتُ أنّي أنزع على حوضي أسقي الناس فجاءني أبو بكر فأخذ الدّلو من يدي ليروّحني فنزع دلوين، وفي نزعه ضعف واللّه يغفر له، فجاء ابن الخطّاب فأخذ منه، فلم أر نزع رجل قطّ أقوى منه، حتّى تولّى الناس والحوض ملآن يتفجّرُ»[2]. ولئن اعتبر هذا الحديث إعلاماً «بخلافة أبي بكر وعمر وصحّة ولايتهما، وبيان صفتها، وانتفاع المسلمين بها»[3]، فإنّه أوقع المسلمين في حرج تفضيل عمر على أبي بكر، فقد أحرجتهم عبارة «وفي نزعه ضعف» فأكّدوا أنّ ذلك ليس «فيه حطّ من فضيلة أبي بكر، ولا إثبات فضيلة لعمر عليه، وإنّما هو إخبار عن مدّة ولايتهما، وكثرة انتفاع الناس في ولاية عمر لطولها ولاتّساع الإسلام وبلاده والأموال»[4]. وقد كانت هذه التبريرات ردّاً من أهل السنّة على من يفضّل أحداً من الصحابة على أبي بكر، فقد تمّ الاستناد إلى حديث رؤيا

---

(1) **صحيح البخاري**، كتاب فضائل أصحاب النبيّ ﷺ، باب قول النبيّ ﷺ: «لو كنت متخذاً خليلاً».

(2) **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة رضي اللّه عنهم، باب من فضائل عمر، رضي اللّه عنه.

(3) النووي، **المنهاج**، ج 15، ص 157.

(4) **المصدر نفسه**، ج 15، ص 157. وهو نفس المعنى الذي ذهب إليه ابن حجر العسقلاني ناقلاً ما ذكره الشافعي: «ومعنى قوله: «وفي نزعه ضعف» قصر مدّته وعجلة موته وشغله بالحرب لأهل الردّة عن الافتتاح والازدياد الذي بلغه عمر في طول مدّته»، **فتح الباري**، ج 7، ص 39.

النبيّ للقول بأنّ أفضل الصحابة «مطلقاً عمر متمسّكاً بالحديث الآتي في ترجمته في المنام الذي فيه في حقّ أبي بكر «وفي نزعه ضعف»»[1].

رغم الحرج الذي وجده الشرّاح عند تعرّضهم لهذا الحديث فإنّه اعتبر دليلاً على صحّة خلافة عمر وهي صحّة تمّ تأكيدها في التفسير أيضاً ومن ذلك ما روي من أسباب نزول آية التحريم 66/ 3، فقد روي «عن ابن عبّاس في قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا﴾ قال: دخلت حفصة على النبيّ ﷺ في بيتها وهو يطأ مارية، فقال لها رسول اللّه ﷺ: لا تخبري عائشة حتّى أبشّرك ببشارة، فإنّ أباك يلي الأمر من بعد أبي بكر إذا أنا متّ». ولكنّ حفصة أخبرت عائشة بما رأت وسمعت وحرّم النبيّ مارية فنزلت الآية[2]. وقد كان إفشاء سرّ النبيّ سبباً في طلاق حفصة ولكنّ الرعاية الإلهيّة تتدخّل ليراجع النبيّ زوجته من أجل عمر: «طلّق رسول اللّه ﷺ حفصة تطليقة، فبلغ ذلك عمر، فحثا التراب على رأسه وقال: ما يعبأ اللّه بعمر وابنته بعدها، فنزل جبريل عليه السلام وقال: إنّ اللّه يأمرك أن تراجع حفصة بنت عمر رحمة لعمر»[3].

لقد تضافرت الأخبار لغاية تأكيد أنّ خلافة عمر كان مجمعا عليها. ولكنّ أخباراً كثيرة أخرى تشي بأنّ من الصحابة من عارض توليته وهو ما يكشف عنه خبر محاجّة طلحة بن عبيد اللّه لأبي بكر، فقد روي أنّه قال له: «استخلفت على الناس عمر، وقد رأيت ما يلقى الناس منه وأنت معه، فكيف إذا خلا بهم؟»[4]. ولم يكن موقف طلحة شاذاً بل نسب هذا الرأي إلى جماعة من الصحابة، فروى ابن سعد أنّ أبا بكر اختلى بعبد الرحمان بن عوف وعثمان ليشاورهما في استخلاف عمر، فسمع ذلك بعض الصحابة فدخلوا على أبي بكر «فقال له قائل منهم: ما أنت قائل لربّك

---

(1) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 7، ص 17.

(2) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 12، ص 117. وانظر أيضاً: البلاذري، **كتاب جمل من أنساب الأشراف**، ج 2، ص 56. وقد ذكر الرواة أسباب نزول مختلفة لهذه الآية، تتعلّق بمسألة الغيرة، انظر مثلاً: الواحدي، **أسباب النزول**، ص 243.

(3) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 6، ص 69.

(4) الطبري، **التاريخ**، م 2، ص ص 592-593.

إذا سألك عن استخلافك عمر علينا وقد ترى غلظته»[1]. ويبدو أنّ أبا بكر كان عازماً على تولية عمر رغم توجّس المسلمين خوفاً من غلظته وبدا لنا ذلك من خلال تبرير أبي بكر لغلظة عمر، فذكر الطبري أنّ أبا بكر حين سأل ابن عوف عن رأيه في عمر أجابه بقوله: «يا خليفة رسول اللّه، هو واللّه أفضل من رأيك فيه من رجل، ولكن فيه غلظة. فقال أبو بكر: ذلك لأنّه يراني رقيقاً، ولو أفضى الأمر إليه لترك كثيراً ممّا هو عليه»[2]. ولكنّ عمر لم يتخلّ عن غلظته أثناء خلافته كما توقّع أبو بكر فقد روي أنّه لمّا ولي الخلافة قال: «وربّ الكعبة لأحملنّهم على الطريق»[3]. وقد تشكّل هذا الحمل على الطريق في سياسة عمر زمن خلافته بواسطة قراراته التي اتّخذها والتنظيمات التي أقرّها بما رآه موافقاً لأوضاع المسلمين المختلفة عن زمن النبيّ وعهد أبي بكر.

اعتبرت الدولة الإسلاميّة الناشئة في عهد أبي بكر دولة بدائيّة[4]، ومردّ هذا الاعتبار أنّه لم يتمّ تركيز نظم واضحة لتسيير شؤون الدولة. وقد كانت حروب مانعي الزكاة وقتال المتنبّئين الذين ظهروا بعد وفاة النبيّ من الأسباب الهامّة التي لم تسمح بإنشاء التنظيمات وإحكام تسيير الدولة. ولكن تغيّرت الأمور في خلافة عمر بفضل سيل الفتوحات، فما «إن تولّى عمر بن الخطّاب زمام الأمر حتّى أدرك بعبقريّته وبعد نظره أنّ أفضل وسيلة لتجاوز التطاحن بين أتباع الدّين الجديد والعداوات الناجمة عن «الحرب الأهليّة» التي شغلت سلفه أبا بكر هي توجيه الطاقات المتناحرة نحو عدوّ خارجيّ»[5]. كانت لهذه السياسة إذن نتائجها الملموسة، فقد اتّسعت رقعة البلاد الإسلاميّة، وخضعت أجناس عديدة للسلطة الإسلاميّة وعظمت المغانم والثروات. وأصبح من الضروريّ تكريس تنظيمات تنسجم مع طبيعة وضع المسلمين الجديد الذي لا قبل لهم به. هذه التنظيمات والقرارات التي اتّخذها عمر هي التي ستشكّل

---

(1) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 3، ص 199.
(2) الطبري، **التاريخ**، م 2، ص 591.
(3) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج 4، ص 135.
(4) زهير هوّاري، **السلطة والمعارضة في الإسلام**، ص 143.
(5) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 112.

ما يسمّى بالتجربة العمريّة، وفي هذه التجربة ما أحرج الضمير الإسلاميّ[1] لأنّ عمر أقدم على أعمال لم ينجزها النبيّ ولم يسبقه إليها أبو بكر.

1. عمر بين النصّ والسياسة

لئن اعتبر قتال مانعي الزكاة فضيلة من فضائل أبي بكر، وعدّ عمله منقذاً للإسلام، فإنّ كتب التاريخ تذكر أنّ «أوّل ما عمل به عمر أن ردّ سبايا أهل الردّة إلى عشائرهم وقال: إنّي كرهت أن يصير السبيُ سنة على العرب»[2]. ولعلّ هذه الخطوة كانت الأولى في طريق توحيد القبائل العربيّة وحشدها للغزو الخارجي للقضاء على الفتن الداخليّة. وكان نتيجة هذا الحشد دخول أراض كثيرة تحت السيطرة الإسلاميّة[3].

لقد حتّم هذا الوضع الجديد تعاملاً مختلفاً عمّا كان عليه الأمر أيّام النبيّ وفترة خلافة أبي بكر، ولكنّ هذا التعامل كان في كثير من الأحيان لا ينسجم مع ظاهر النصّ القرآنيّ ممّا جعل عمر يجتهد فيما ورد فيه نصّ كان من المفترض أن يعتبر نصّاً قطعيّاً لا يمكن الاجتهاد فيه حسب المسلمين. وقد برزت اجتهادات عمر بالخصوص في سياسته الماليّة التي خالف فيها صريح النصّ وبرز ذلك في عملين الأوّل إسقاط حقّ المؤلّفة قلوبهم من الصدقات، والثاني منع قرابة النبيّ من خمس الفيء. وقد قرئ العملان في بعض الدراسات الحديثة على أنّهما مثالان بارزان من

---

(1) بدا لنا الحرج واضحاً لا في مصنّفات القدامى فحسب بل كذلك عند المحدثين الذين عرفوا بمنهجهم التاريخيّ في قراءة التراث الإسلاميّ ومثال ذلك ما علّق به محمّد عابد الجابري عند تعرّضه لإسقاط عمر صدقات المؤلّفة قلوبهم حيث يقول: «ولا ينبغي أن يفهم من هذا أنّ عمر رضي اللّه عنه قد عطّل النصّ، بل يجب النظر إلى عمله لهذه المسألة على أنّه رجع إلى اعتبار ما يمكن وصفه بالمصلحة الأصل في الزكاة، [...] وأهمل المصلحة الفرع، أعني استمالة المؤلّفة قلوبهم»، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ص 48. والملاحظ أنّه رغم حرص الجابري على جمع أكثر ما يمكن من الأمثلة على «اجتهادات عمر» فإنّه لم يذكر من بينها إسقاط حقّ قرابة النبيّ، ومردّ ذلك في نظرنا يعود إلى أنّه لم يجد في ذلك أيّ «مصلحة» تعمّ كلّ المسلمين.

(2) **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص 139.

(3) انظر البلاد المفتوحة في خلافة عمر في: السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص ص 128-131.

بين أمثلة أخرى على إمكانيّات الاجتهاد في ما ورد فيه نصّ استجابة لمقتضيات الواقع، فأبانت تجربة عمر عن «فلسفته التشريعيّة القائمة على علاقة محدّدة بين النصّ والواقع. وهي علاقة تحرّر الواقع من سلطة قراءة واحدة ثابتة للنصّ وتجعل هذا النصّ داعماً لاجتهاد غايته تحسين الواقع وتطويره بما تقتضيه الظروف الراهنة ومصلحة المسلم»[1]. ولئن كنّا لا ننفي أهمّية هذا الاستنتاج فإنّنا نتجاوزه إلى التساؤل عن الأسباب التي جعلت عمر يكون مجتهداً في بعض ما ورد فيه نصّ قطعيّ في حين أنّه كان متشدّداً في مواقف أخرى. فعمر الذي أسقط حقّ القرابة والمؤلّفة قلوبهم من العطاء كان متشدّداً في إقامة حدّ الرجم في الزنا بالنسبة إلى المحصن والمحصنة وهو حدّ قائم على شبهة نصّ. فينسب إليه أنّه أكّد نزول آية الرجم، وأنّها لم تثبت في المصحف ثمّ يقول: «وأيم اللّه لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب اللّه عزّ وجلّ لكتبتها»[2]. وبالنظر إلى هذا التعامل بطريقتين مختلفتين مع النص بدا لنا أنّ ما أقدم عليه عمر كان مستجيباً للمصلحة السياسيّة لا مصلحة المسلمين بصفة مطلقة وهو ما يمكننا الوقوف عليه باستقرائنا لإسقاط عمر عطاء المؤلّفة قلوبهم وعطاء قرابة النبيّ.

من القرارات الهامّة التي أقدم عليها عمر منع صدقات المؤلّفة قلوبهم التي استحقّوها وفق ما ورد في الآية: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[3]. ويبدو من خلال بعض الأخبار أنّ عمر رأى منع المؤلّفة قلوبهم منذ خلافة أبي بكر، فقد روي أنّ المؤلّفة قلوبهم «في خلافة أبي بكر رضي اللّه تعالى عنه استبذلوا الخطّ لنصيبهم فبذل لهم، وجاؤوا إلى عمر فاستبذلوا خطّه فأبى ومزّق خطّ أبي بكر رضي اللّه تعالى عنه وقال: هذا شيء كان يعطيكم رسول اللّه تأليفاً لكم، وأمّا اليوم فقد أعزّ اللّه الدّين، فإنْ ثبتم على الإسلام وإلا فبيننا

(1) ناجية الوريمّي بوعجيلة، **في الائتلاف والاختلاف**، ص 168.
(2) **سنن أبي داود**، كتاب الحدود، باب في الرجم. وانظر أيضاً: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 3، ص 334، وكذلك: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 12، ص 143.
(3) التوبة 9/ 60.

وبينكم السيف، فعادوا إلى أبي بكر رضي اللّه تعالى عنه وقالوا له: أنت الخليفة أم عمر؟ بذلتنا الخطّ ومزّقه عمر. فقال: هو إن شاء، ولم يخالفه»[1]. وقد كان لموقف عمر ومخالفته لأبي بكر أثره الكبير في اختلاف الفقهاء فيذكر الترمذي أنّه «اختلف أهل العلم في إعطاء المؤلّفة قلوبهم، فرأى أكثر أهل العلم أن لا يعطوا [. . .] وقال بعضهم: من كان اليوم على مثل حال هؤلاء ورأى الإمام أن يتالفهم على الإسلام فأعطاهم جاز ذلك»[2]. ومن خلال هذا القول نلاحظ أنّ رأي عمر هو الذي غلب تاريخيّاً فذهب إليه «أكثر أهل العلم»، ولكنّه في كلّ الأحوال سبّب مشكلة بالنسبة إلى المسلمين لأنّه اعتبر اجتهاداً فيما ورد فيه نصّ قطعيّ الدلالة وكان من ذلك من بين الأسباب التي جعلت الفقهاء يسعون إلى التوفيق بين ما ذهب إليه عمر وعثمان وعليّ من بعده وما جاء في النصّ القرآنيّ فأكّدوا أنّ حكم إعطاء المؤلّفة قلوبهم «باق لأنّ النبيّ ﷺ أعطى المؤلّفة قلوبهم من المسلمين والمشركين فيعطون عند الحاجة، ويحمل ترك عمر وعثمان وعليّ إعطاءهم على عدم الحاجة إعطائهم في خلافتهم لا لسقوط سهمهم فإنّ الآية من آخر ما نزل»[3]. وقد تعدّدت الأخبار التي تؤكّد أنّ عمر بن الخطّاب كان شديد الاحتراز من المؤلّفة قلوبهم ومن الطلقاء ولم يجز استخلافهم فروى «عبد الرحمان بن أبزى عن عمر أنّه قال: هذا الأمر في أهل بدر ما بقي منهم أحد، ثمّ في أهل أُحُد ما بقي منهم أحد، ثمّ في كذا وكذا، وليس فيها لطليق ولا لوليد طليق، ولا لمسلمة الفتح شيءٌ»[4].

ولم يكن منع عطاء المؤلّفة قلوبهم الإجراء الوحيد الذي أقدم عليه عمر مخالفاً ظاهر النصّ وعمل أبي بكر، فقد أسقط حقّ قرابة النبيّ من الخمس المنصوص عليه بالآية: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[5]. وإزاء هذا الإسقاط تعامل المسلمون مع مفهوم القرابة

(1) السرخسي، **المبسوط**، ج 3، ص 9.
(2) **سنن الترمذي**، باب ما جاء في إعطاء المؤلّفة قلوبهم.
(3) البهتوي، **كشاف القناع**، ج 2، ص 278.
(4) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 4، ص ص 419-420.
(5) الأنفال 8/ 41.

الوارد في الآية باضطراب كبير[1]. واختلفوا في سهم النبيّ وسهم قرابته من بعده «فقال قائلون: سهم القرابة لقرابة النبيّ ﷺ، وقال قائلون: لقرابة الخليفة. وقال قائلون: سهم النبيّ ﷺ للخليفة من بعده. قال: فأجْمَعَ رأيُهم أن يجعلوا هذين السهمين في الخيل والعدّة في سبيل اللّه. قال: فكانا على ذلك خلافة أبي بكر وعمر»[2].

بدا لنا هذا الخبر هامّاً لثلاثة أسباب. السبب الأوّل ارتباط المغانم بالناحية السياسيّة من جهة أنّ الخليفة يقوم مقام النبيّ إلى الحدّ الذي تكون فيه قرابة الخليفة معوّضة لقرابة النبيّ المنصوص عليها في القرآن. أمّا السبب الثاني فيتعلّق بالإشارة إلى مفهوم الإجماع الوارد في آخر الخبر، وهذا يحيلنا على السبب الثالث وهو أنّ الخبر يحاول درء المعارضة التي لقيتها مبادرة عمر بإسقاط حقّ قرابة النبيّ من الفيء، ولذلك نجد أبا عبيد القاسم بن سلاّم يورد بعد هذا الخبر قولاً مرويّاً عن عليّ بن أبي طالب يوحي بأنّه قاله عند تولّيه الخلافة وجاء فيه: «ما قدمتُ ههنا لأحلّ عقدة شدّها عمر»[3] في إشارة إلى أنّه لن يتراجع عن قرار عمر في منعه عطاء ذي القربى. ولكنّ أخباراً أخرى تشير إلى وجود معارضين لقرار عمر وبرز ذلك بالخصوص عند تعرّض المصادر لكتاب نجدة بن عامر إلى ابن عبّاس يسأله عن ذي القربى وسهمهم من المغانم. والملاحظ أنّ المصادر التي أوردت هذا الكتاب قد أبانت بدرجات مختلفة عن الخلاف الذي حصل بين عمر وقرابة النبيّ. ويكفي هنا أن نقارن بين ما ورد في صحيح مسلم وما جاء في سنن النسائي. يورد مسلم ردّ ابن عبّاس على كتاب نجدة وجاء فيه: «إنّك سألت عن سهم ذي القربى الذي ذكر اللّه من هم؟ وإنّا كنّا نرى قرابة رسول اللّه ﷺ هم نحن، فأبى علينا قومنا»[4]. ما جاء

---

(1) راجع في شأن اضطراب التأويلات وتضاربها ما أورده الطبري في تفسيره لهذه الآية وخاصّة في ما يتعلّق بمفهوم ذوي القربى وسهمهم من المغانم، الطبري، التفسير، ج 10، ص ص 6-11.

(2) ابن سلاّم، كتاب الأموال، ص 342.

(3) المرجع نفسه، ص 343.

(4) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب النساء الغازيات يرضخ لهنّ ولا يسهم والنهي عن قتل صبيان أهل الحرب.

مسكوتاً عنه في خبر مسلم أفصح عنه خبر النسائي الذي ورد فيه: «أنّ نجدة الحروريّ حين خرج في فتنة ابن الزبير أرسل إلى ابن عبّاس يسأله عن سهم ذي القربى لمن تراه؟ قال: هو لنا، لقربى رسول اللّه ﷺ، قسمه رسول اللّه ﷺ لهم، وقد كان عمر عرض علينا شيئاً رأيناه دون حقّنا فأبينا أن نقبله. وكان الذي عرض عليهم أن يعين ناكحهم، ويقضي عن غارمهم، ويعطي فقيرهم، وأبى أن يزيدهم على ذلك»[1]. إنّ المقارنة بين الخبرين تؤكّد أنّ الخبر الذي أورده مسلم في صحيحه يلمّح بأنّ ابن عبّاس كان يرى أنّ سهم ذي القربى المنصوص عليه في القرآن لقرابة النبيّ، ويمكن أن يكون رأيه مجانباً الصواب، كما يغيّب الخبر اسم عمر المانع للعطاء ويعوّضه باسم مبهم هو «قومنا»، كما لا يفصح الخبر عن أنّ عمر حاول تعويض قرابة النبيّ عن إسقاط حقّهم في العطاء. وهذه الملاحظات مجتمعة تدلّ على أمرين على الأقلّ، الأمر الأوّل الحرج الذي لقيه المسلمون إزاء تصرّف عمر ولم يكن هنالك بدّ من تجاهله. أمّا الأمر الثاني فهو يكشف عن أنّ تصرّف عمر كان نابعاً من رؤية سياسيّة تسعى إلى تجنّب أن تكون لقرابة النبيّ أموال يمكن أن تكون مصدر قوّة، خاصّة وأنّ فيهم الكثير من المعارضين لخلافته. وفي هذا الإطار نفسه يمكننا تنزيل موقف أبي بكر وعمر من مسألة ميراث فاطمة حين جاءت تطالب به الخليفة، فقد روي «عن عائشة أنّ فاطمة والعبّاس عليهما السلام أتيا أبا بكر يلتمسان ميراثها من رسول اللّه ﷺ وهما حينئذٍ يطلبان أرضيهما من فدك وسهميهما من خيبر. فقال لهما أبو بكر: سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: لا نُورثُ ما تركنا صدقة، إنّما يأكل آل محمّد من هذا المال. قال أبو بكر: واللّه لا أدع أمراً رأيت رسول اللّه ﷺ يصنعه فيه إلا صنعته. قال: فهجرته فاطمة، فلم تكلّمه حتّى ماتت»[2]. وربّما لم يكن لهذا الحديث أصل[3]، ولعلّ ذلك ما فهمته فاطمة وذهب

---

(1) سنن النسائي، كتاب قسم الفيء، باب قسم الفيء. وانظر أيضاً: الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 10، ص 334.

(2) **صحيح البخاري**، كتاب الفرائض، باب قول النبيّ ﷺ لا نورث ما تركنا صدقة.

(3) يسلّم محمّد عابد الجابري بصحّة الحديث ويتّخذه دليلاً على أنّ النبيّ لم يكن يعتبر نفسه شيخ قبيلة ولا أباً يورث «بل نبيّاً رسولاً فوق الجميع» على حدّ عبارته «دون أن يعي بما يحمله =

إليه الداودي الشارح فقد ذكر «أنّ فاطمة حملت أبي بكر على أنّه لم يسمع ذلك من رسول اللّه ﷺ وإنّما سمعه من غيره»[1]. وقد سبّب موقف فاطمة حرجاً كبيراً بالنسبة إلى المسلمين فقد أورد ابن حنبل خبر البخاري نفسه، ولكنّه حذف آخر الذي جاء فيه أنّ فاطمة هجرت أبا بكر ولم تكلّمه حتّى ماتت[2]. وبالحرج نفسه تعامل ابن حجر العسقلاني عند شرحه لحديث البخاري فأخذ في جمع الروايات ولم يؤيّد منها إلا خبراً واحداً اعتبره هو نفسه مرسلاً، وجاء فيه: «أنّ أبا بكر عاد فاطمة فقال لها عليّ: هذا أبو بكر يستأذن عليك، قالت: أتحبّ أن آذن له؟ قال: نعم، فأذنت له فدخل عليها فترضّاها حتّى رضيت». ويعلّق العسقلاني على الخبر بقوله: «وهو وإن كان مرسلاً فإسناده إلى الشعبيّ صحيح، وبه يزول الإشكال في جواز تمادي فاطمة عليها السلام على هجر أبي بكر»[3]. ولئن كان هذا الخبر يسعى إلى تلطيف ما حدث بين فاطمة وخليفة النبيّ فإنّه يجعلنا نتساءل عن السبب الذي جعل أبا بكر يسترضي فاطمة إذا كان لم يفعل سوى تطبيق ما سمعه من النبيّ، خاصّة وأنّ من الأخبار ما يؤكّد أنّ أبا بكر لم يحتجّ بالحديث بل طلب من فاطمة أن تأتي بشهود على أنّ النبيّ وهب لها فدك، فقد روي أنّها قالت «لأبي بكر: إنّ رسول اللّه ﷺ جعل لي فدكاً فأعطني إيّاها، وشهد لها عليّ بن أبي طالب، فسألها شاهداً آخر، فشهدت لها أمّ أيمن، فقال: قد علمت يا بنت رسول اللّه أنّه لا تجوز إلا شهادة رجلين، أو رجل وامرأتين، فانصرفت»[4]. لم تكف أبا بكر إذن مقالة بنت الرسول ولا شهادة ابن عمّه ولا شهادة إحدى الصحابيّات فطالب بالشهادة الشرعيّة، وإن دلّ ذلك في الظاهر على حرص أبي بكر على استكمال الشهادة وإن تعلّق الأمر ببنت

= الحديث من إشكاليّات تمسّ الجانب السياسيّ والاختلافات الفقهيّة بين السنّة والشيعة»، انظر: **العقل السياسيّ العربي**، ص 152.

(1) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 6، ص 202.

(2) **مسند ابن حنبل**، مسند العشرة المبشّرين بالجنّة، الحديث 9.

(3) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 6، ص 202.

(4) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص 40. ويورد البلاذري في الموضع نفسه خبراً آخراً مفاده أنّ الشاهدان كانا رباح مولى النبيّ وأمّ أيمن، والغريب أنّ عليّاً لم يشهد لفاطمة بميراثها ممّا قد يؤكّد أنّ الأخبار هي التي جعلت الشهادة ناقصة.

النبيّ وصهره وإحدى الصحابيّات، فإنّ القصّة قد تدلّ من جهة أخرى على أنّ الأمر يتعلّق بالتهرّب من إعطاء فدك لفاطمة.

ووقفنا على أخبار أخرى تناقض تماماً ما يذهب إليه المحدّثون، وتؤكّد أنّ أبا بكر وعمر لم يسمعا بموت فاطمة[1]. والأهمّ بالنسبة إلينا أنّها تدمج عمر مع أبي بكر في اتّخاذ الموقف نفسه من ميراث فاطمة، فقد ذكر ابن قتيبة أنّ أبا بكر وعمر ذهبا إلى فاطمة ليسترضياها بعد البيعة لأبي بكر خليفة للمسلمين فأعرضت عنهما وحاولا أن يبيّنا لها أن منعها من ميراث أبيها كان بناء على حديث «لا نورث ما تركنا فهو صدقة» فحدّثتهما عن أبيها: «رضا فاطمة من رضاي وسخط فاطمة من سخطي فمن أحبّ فاطمة ابنتي فقد أحبّني ومن أرضى فاطمة فقد أرضاني ومن أسخط فاطمة فقد أسخطني. قالا: نعم سمعناه من رسول ﷺ. قالت: فإنّي أشهد اللّه وملائكته إنّكما أسخطتماني وما أرضيتماني، ولئن لقيت النبيّ لأشكونّكما إليه»[2]. وتشير بعض الأخبار إلى أنّ خصومة عليّ وفاطمة من جهة وأبي بكر وعمر كانت متعلّقة بعمر أكثر من تعلّقها بأبي بكر ممّا يشي بأنّ عمر كان المحدّد لسياسة الخليفة الأوّل وهو الأمر الذي يبين عنه الخبر الذي أورده مسلم في صحيحه، فبعد أن ذكر أنّ فاطمة أتت إلى أبي بكر مطالبة بميراث أبيها فأبى عليها ذلك فهجرته إلى أن ماتت، وحينها التمس عليّ مصالحة أبي بكر «فأرسل إلى أبي بكر أن ائتنا، ولا يأتينا معك أحد، كراهية محضر عمر بن الخطّاب»[3].

إنّ الخلافة ووراثة النبيّ أمران مرتبطان ارتباطاً وثيقاً وهو أمر سيتكرّر في ما بعد مع بني العبّاس الذين اعتقدوا تميّزهم على عليّ واستندوا «إلى منطق الشريعة القاضي بجعل نصيب العمّ من الإرث أكبر من نصيب البنت في حالة عدم وجود الولد»[4]. ولكنّ المهمّ أيضاً أنّ أبا بكر وعمر لم يسمحا للمعارضين لسياستهما امتلاك موارد

(1) البلاذري، **كتاب جمل من أنساب الأشراف**، ج 2، ص 34.
(2) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج 1، ص 17.
(3) **صحيح مسلم**، كتاب الجهاد والسير، باب قول النبيّ ﷺ: لا نورث ما تركنا فهو صدقة.
(4) يوسف فان إيس، **بدايات الفكر الإسلاميّ**، ص 115.

ماليّة كبيرة وهو الحال مع فدك[1] التي كان من الممكن أن تكون سلاحاً بين يدي أهل البيت المطالبين بحقّهم في خلافة النبيّ.

لقد أفضنا قليلاً في ما يتعلّق بميراث فاطمة لبيان أنّ سياسة عمر الماليّة ومنع عطاء المؤلّفة قلوبهم وقرابة النبيّ تمثّل امتداداً لسياسة أبي بكر التي كان عمر أقوى واضعيها، بل إنّ مواقفهما السياسيّة كانت متماهية في أغلب الأحيان[2]، وهي مواقف تسعى إلى منع المعارضين من اكتساب قوّة تجعل معارضتهم أشدّ حتّى وإن أدّى الأمر إلى مخالفة ظاهر النصّ، خاصّة إذا علمنا أنّ «غنائم «الفتوحات الكبرى» ابتداء من فتح العراق والشام كانت تختلف تماماً كمّيّاً وكيفيّاً عن تلك التي اعتادت القبائل العربيّة الحصول عليها من الغزو في الجزيرة العربيّة. إنّ الأمر يتعلّق هذه المرّة لا بممتلكات «القبيلة» وهي في الغالب إبل وشياه، بل يتعلّق الأمر بخزائن دول كبرى عريقة في الحضارة»[3]. ولو أعطي المعارضون للخليفة خمس هذه الخزائن لاكتسبوا قوّة تمكّنهم من الخروج عليه وربّما الإطاحة به.

وإذا ما تجاوزنا سياسة عمر الماليّة المخالفة لمنطوق النصّ ونظرنا في أحد جوانب سياسته الاجتماعيّة ونقصد زواج المتعة للاحظنا أنّ عمله كان بدوره مخالفاً للنصّ. إنّ زواج المتعة منصوص عليه بظاهر الآية: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾[4]. وقد أورد المحدّثون أخبار كثيرة في شأن نكاح المتعة جاءت متضاربة إلى حدّ بعيد. والملاحظ أنّ أغلب الأخبار سعت إلى نسبة تحريم هذا النوع من النكاح إلى النبيّ، فروي عن سبرة الجهني أنّ النبيّ نهى عن نكاح المتعة عام الفتح[5]، وروي عنه أنّ النبيّ نهى عن ذلك في حجّة الوداع[6]، وروي عن عليّ

(1) يذكر ابن سعد أنّ فدك كانت تدرّ أموالاً طائلة، **الطبقات الكبرى**، ج 5، ص 389.
(2) يقول هشام جعيّط: «في الواقع كان أبو بكر وعمر شخصاً واحداً إلى حدّ كبير»، **الفتنة**، ص 55.
(3) محمّد عابد الجابري، **العقل السياسيّ العربي**، ص 181.
(4) النساء 4/ 24.
(5) **سنن الدارمي**، كتاب النكاح، باب النهي عن متعة النساء.
(6) **سنن أبي داود**، كتاب النكاح، باب في نكاح المتعة.

أنّ النبيّ نهى عن المتعة زمن خيبر[1]. وقد أحسّ شرّاح الأحاديث بهذا الاضطراب في تعيين زمن التحريم وتعلّق مثبتو نكاح المتعة بذلك لردّ الأحاديث المتعلّقة بالتحريم فقال النووي مثلاً: «فإن تعلّق بهذا من أجاز نكاح المتعة، وزعم أنّ الأحاديث تعارضت [. . .] قلنا: هذا الزعم خطأ، وليس هذا تناقضاً، لأنّه يصحّ أن ينهى عنه في زمن، ثمّ ينهى عنه في زمن آخر توكيداً، أو ليشتهر النهي»[2].

وما يزيد في تأكيد اضطراب المسلمين عند تعرّضهم لنكاح المتعة ما جاء في أخبار نسخ آية النساء 4/ 24 فروي عن ابن عبّاس أنّها منسوخة بآية الطلاق 65/ 1، وعن سعيد بن المسيّب أنّها منسوخة بآية النساء 4/ 12، ونسب إلى عليّ بن أبي طالب أنّ الآية منسوخة بآيات المعارج 70/ 29-30، رادّاً على ابن عبّاس المجيز للمتعة ممّا يتعارض مع الخبر الأوّل عنه. وقيل: إنّها منسوخة بالإجماع[3]. ولا يفوتنا التنبيه إلى أنّ أخباراً كثيرة تنسب إلى عليّ فيها تأكيد تحريم المتعة ونحسب أنّ الأمر مقصود باعتبار أنّ الشيعة يقرّون هذا النوع من النكاح، فالأمر يتعلّق إذن بالجدل السنّيّ- الشيعيّ في هذا المجال[4].

إنّ نسبة تحريم المتعة إلى النبيّ والاستناد إلى مقولة النسخ يتعارض تماماً مع الأخبار التي تؤكّد أنّ هذا التحريم كان بأمر من عمر زمن خلافته وهو ما يكشف عنه قول جابر بن عبد اللّه: «كنّا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الأيّام على عهد رسول اللّه ﷺ وأبي بكر حتّى نهى عنه عمر»[5]. وروي «عن أبي نضرة قال: كنت عند جابر بن عبد اللّه فأتاه آت فقال: إنّ ابن عبّاس وابن الزبير اختلفا في

---

(1) **صحيح البخاري**، كتاب النكاح، باب نهي رسول اللّه ﷺ عن نكاح المتعة آخراً.

(2) النووي، **المنهاج**، ج 9، ص 183.

(3) راجع كلّ هذه الأخبار المتعلّقة بنسخ نكاح المتعة في: النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، ص ص 205-206.

(4) راجع اختلافات الصحابة الفقهاء في مسألة نكاح المتعة، وكذلك الأبعاد الجداليّة بين السنّة والشيعة في هذه المسألة في: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 9، ص ص 173-174.

(5) **صحيح مسلم**، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة وبيان أنّه أبيح ثمّ نسخ ثمّ أبيح ثمّ نسخ إلى يوم القيامة.

المتعتين[1]، فقال جابر: فعلناهما مع رسول اللّه ﷺ، ثمّ نهانا عنهما عمر فلم نعد لهما»[2]. وينسب إلى عليّ أيضاً، وهو كما رأينا سابقاً ينسب إليه القول بنسخ الآية، أنّه قال: «لولا أنّ عمر رضي اللّه عنه نهى عن المتعة ما زنى إلا شقيّ»[3].

اعتبرت هذه الجوانب من تعامل عمر مع النصّ اجتهادات تأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الواقع[4]، ولكنّها أحرجت المسلمين لاحقاً[5]. ولعلّ هذه الاجتهادات كانت وراء تعديد المسلمين لموافقات عمر للوحي وتأكيد نزول القرآن على لسانه، وهذا من بين الدعائم الأساسيّة لصورة عمر.

2. موافقات عمر أو تبرير الاجتهاد

خصّص السيوطي عند تعرّضه لأسباب النزول فصلاً عنوانه: «فيما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة»، وأوّل ما ذكره في هذا النوع: «هو في الحقيقة نوع من أسباب النزول، والأصل فيه موافقات عمر، وقد أفردها بالتصنيف جماعة»[6]. لقد كانت موافقات عمر إذن أصل وضع قسم من أقسام أسباب النزول، فقد «كان عمر إذا رأى الرأي نزل به القرآن»[7]. واختلف في عدد موافقات عمر للوحي فنسب إليه قوله: «وافقت ربّي في ثلاث: في مقام إبراهيم، وفي الحجاب، وفي أسارى بدر»[8]. وروي عنه قوله: «وافقت ربّي في ثلاث، فقلت: يا رسول

---

(1) المقصود، متعة الحجّ ونكاح المتعة.
(2) **صحيح مسلم**، كتاب الحجّ، باب التقصير في العمرة.
(3) الطبري، **التفسير**، ج 5، ص 17.
(4) ناجية الوريمّي بوعجيلة، **في الائتلاف والاختلاف**، ص 162.
(5) لقد برز الحرج بالخصوص في **رسالة الشافعي**، حيث سكت الأصوليّ عن اجتهادات عمر في ما ورد فيه نصّ. انظر تحليلاً لموقف الشافعي من التجربة العمريّة في: ناجية الوريمّي بوعجيلة، **في الائتلاف والاختلاف**، ص ص 168-174.
(6) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج 1، ص 46. ولم نقف إلا على عنوان كتاب واحد خصّص لموافقات عمر ألفه السيوطي نفسه وهو: قطف الثمر في موافقات عمر، الحاجي خليفة، **كشف الظنون**، ج 2، ص 1353.
(7) ابن أبي شيبة، **المصنّف**، ج 6، ص 357.
(8) **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر رضي اللّه تعالى عنه.

اللّه لو اتّخذت مقام إبراهيم مصلّى، فنزلت: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلًّىۖ﴾[1]، وآية الحجاب، قلت: يا رسول اللّه لو أمرت نساءك أن يحتجبن فإنّه يكلّمهنّ البرّ والفاجر، فنزلت آية الحجاب[2]، واجتمع نساء النبيّ ﷺ في الغيرة عليه فقلت لهنّ: عسى ربّه إن طلّقكنّ أن يبدّله أزواجاً خيراً منكنّ، فنزلت هذه الآية[3]»[4]. «وأخرج ابن أبي حاتم عن أنس قال: قال عمر: وافقت ربّي، أو وافقني ربّي في أربع: نزلت هذه الآية: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ﴾[5]، الآية، فلمّا نزلت قلت أنا: فتبارك اللّه أحسن الخالقين، فنزلت: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾[6]»[7]. وقال عبد الرحمان بن أبي ليلى: «إنّ يهوديّاً لقي عمر فقال له: إنّ جبريل الذي يذكره صاحبك هو عدوّ لنا، فقال له عمر: ﴿مَن كَانَ عَدُوّٗا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوّٞ لِّلۡكَٰفِرِينَ﴾[8]، قال: فنزلت على لسان عمر»[9]. ويقول السيوطي: «رأيت في كتاب «فضائل الإمامين» لأبي عبد اللّه الشيباني قال: وافق عمرُ ربّه في أحد وعشرين موضعاً»[10]. وقد لفت انتباهنا من بين هذه المواضع التي ذكرها الشيباني الموضع الثاني عشر وجاء فيه: «لمّا استشار عليه الصلاة والسلام الصحابة في قصّة الإفك، قال عمر: من زوّجكها يا رسول اللّه؟ قال: اللّه، قال: أفتظنّ أنّ ربّك دلّس عليك فيها؟ سبحانك هذا بهتان عظيم، فنزلت كذلك»[11]. وما لفت

---

(1) البقرة 2/ 125.

(2) المقصود: الأحزاب 33/ 53.

(3) المقصود: التحريم 66/ 5، مع اختلاف في القراءة، ففي المصحف: يُبْدِلَه، بالتخفيف، بينما وردت في الخبر: يبدّله، بالتشديد.

(4) **صحيح البخاري**، كتاب الصلاة، باب ما جاء في القِبْلة ومن لا يرى الإعادة على من سها فصلّى إلى غير القبلة.

(5) المؤمنون 23/ 12.

(6) المؤمنون 23/ 14.

(7) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج 1، ص 46.

(8) البقرة 2/ 98.

(9) الطبري، **التفسير**، ج 1، ص 563.

(10) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص 120.

(11) **المصدر نفسه**، ص 121.

انتباهنا في الخبر بالإضافة إلى تذكير عمر النبيّ بما غفل عنه في زواجه من عائشة، أنّ قسماً من آية النور 24/ 16 نزل على لسان عمر، ولم نقف على مثيل لهذا القول إلا في مصادر متأخّرة مثل «السيرة الحلبيّة»[1]، في حين أنّ أغلب المصادر التي تعرّضت لهذا الخبر لا تنسب القول إلى عمر بل إلى غيره، فروي أنّ القول ورد على لسان رجل من الأنصار[2]، ونسب القول إلى أبي أيّوب الأنصاري[3]، وقيل إنّه ورد على لسان أسامة بن زيد[4]، وذكر أنّ القائل هو سعد بن معاذ[5]. أمّا في **سيرة ابن هشام** فقد قُرن بين حديث أبي أيّوب الأنصاري وزوجه وما نزل من القرآن في قصّة الإفك، ولا حديث هناك على آيات نزلت على لسان بعض الصحابة فما أثبته ابن هشام رواية عن ابن إسحاق من حديث أبي أيّوب لا يتضمّن قوله: «سبحانك هذا بهتان عظيم» فقد روي أنّ امرأة أبي أيّوب قالت لزوجها «يا أبا أيّوب، ألا تسمع ما يقول الناس في عائشة؟ قال: بلى، وذلك الكذب، أكنت يا أمّ أيّوب فاعلة؟ قالت: لا واللّه ما كنت لأفعله، قال: فعائشة واللّه خير منك»[6]. وهذا كلّ ما دار بين أبي أيّوب وزوجته حسب ابن هشام. أمّا الطبري فإنّه رغم حرصه على جمع الروايات المتعلّقة بحادثة الإفك في تفسيره فإنّه لم يذكر أنّ شيئاً ممّا نزل من القرآن في الحادثة قد ورد على لسان أحد الصحابة[7].

إنّ الأخبار المتقدّمة تغيّب عمر بن الخطّاب تماماً في حادثة الإفك، ولعلّ الأمر كان مقصوداً، فلو حضر عمر في القصّة كان من الممكن أن تتغيّر الأمور نظراً إلى ما عرف عنه من غيرة وغلظة خاصّة مع نساء النبيّ اللاتي فرض عليهنّ القرآن الحجاب استجابة لرغبة عمر كما جاء في الروايات. وتؤكّد الأخبار أنّ النساء كنّ يهبن عمر

---

(1) الحلبي، **السيرة الحلبيّة**، م 2، ص 402.
(2) **صحيح البخاري**، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة، الباب 28.
(3) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 23، ص 76، وانظر أيضاً: الواحدي، أسباب النزول، ص 180، وابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 8، ص 470.
(4) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 23، ص 127، وكذلك ص 143.
(5) **المصدر نفسه**، ج 23، ص 144.
(6) **سيرة ابن هشام**، ج 3، ص 173. وانظر أيضاً: الطبري، **التاريخ**، م 2، ص 427.
(7) راجع: الطبري، **التفسير**، ج 18، ص ص 102-119.

أكثر من النبيّ وهو ما يكشف عنه قول سعد بن أبي وقّاص: «استأذن عمر على رسول اللّه ﷺ وعنده نساء من قريش يكلّمنه ويستكثرنه عالية أصواتهنّ، فلمّا استأذن عمر قمن يبتدرن الحجاب، فأذن له رسول اللّه ﷺ، ورسول اللّه ﷺ يضحك. فقال عمر: أضحك اللّه سنّك يا رسول اللّه، فقال ﷺ: عجبت لهؤلاء اللاّتي كنّ عندي، فلمّا سمعن صوتك ابتدرن الحجاب. قال عمر: فأنت يا رسول اللّه أحقّ أن يهبن. ثمّ قال عمر: أي عدوّات أنفسهنّ، أتهبنني ولا تهبن رسول اللّه ﷺ؟ قلن: نعم أنت أغلظ وأفظّ من رسول اللّه ﷺ»[1]. وقد تعدّدت الأخبار التي تؤكّد غلظة عمر وغيرته، فيروى عن النبيّ قوله: «بينما أنا نائم رأيتني في الجنّة، فإذا امرأة تتوضّأ إلى جانب قصر، فقلت: لمن هذا القصر؟ فقالوا لعمر بن الخطّاب، فذكرت غيرته فولّيت مدبراً»[2]. إنّ هذه الغلظة هي التي جعلت الأخبار المتقدّمة تؤكّد أنّ النبيّ استدعى عليّاً وأسامة بن زيد ليستشيرهما في أمر عائشة مستبعداً أبا بكر بحكم أنّه أبو عائشة، ولكن مستبعداً عمر بالخصوص لتجنّب كلّ ما لا تحمد عقباه بالنسبة إلى عائشة[3].

وفي المقابل سعت الأخبار المتأخّرة إلى تضخيم عدد موافقات عمر لغاية تبرير ما أقدم عليه زمن خلافته من أعمال تتعارض مع ظاهر النصّ القرآنيّ. ومن هذا المنطلق يمكن أن نفهم كثرة الأحاديث المؤكّدة أنّ عمر كان «إذا رأى الرأي نزل به القرآن»[4]، وأنّه «ما نزل بالناس أمر قطّ فقالوا فيه وقال فيه عمر [...] إلا نزل فيه القرآن على نحو ما قال عمر»[5]، وأنّ «اللّه جعل الحقّ على لسان عمر وقلبه»[6]، «وهو حديث يذكّر لا محالة بآية ﴿نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾[7]، والخطاب فيها

---

(1) **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر رضي اللّه تعالى عنه.

(2) **صحيح البخاري**، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنّة وأنّها مخلوقة.

(3) حول استدعاء النبيّ عليّاً وأسامة للتشاور في أمر عائشة انظر مثلاً: **سيرة ابن هشام**، ج 3، ص 172.

(4) ابن أبي شيبة، **المصنّف**، ج 6، ص 357.

(5) **سنن الترمذي**، كتاب المناقب عن رسول اللّه ﷺ، باب في مناقب عمر بن الخطّاب رضي اللّه عنه.

(6) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 93.

(7) البقرة 2/ 97.

للرسول، وكذلك بآية ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾[1]»[2]. ففي الحديث إذن ما يسوّي بين الرسول وعمر، وهي تسوية وإن حاول القدامى درءها فإنّ علاقة عمر بالنبيّ والوحي تؤكّد أنّ عمر قد رأى الرأي المخالف للنبيّ نفسه وأيّده القرآن في ذلك.

إنّ موافقات عمر للوحي جعلت منه في الضمير الإسلاميّ وارثاً لعلم النبوّة فروي عن النبيّ قوله: «بينما أنا نائم إذ رأيت قدحاً أتيت به، فيه لبن، فشربت منه حتّى إنّي لأرى الريّ يجري في أظفاري، ثمّ أعطيْتُ فضلي عمر بن الخطّاب. قالوا: فما أوّلت ذلك يا رسول اللّه؟ قال: العلم»[3]. ولم يشأ شارحو الحديث أن يكون عمر أفضل من أبي بكر كما يوحي به ظاهر الخبر فتأوّلوا معنى العلم في الخبر، فقال ابن حجر العسقلاني بمناسبة تعرّضه للحديث: «والمراد بالعلم هنا العلم بسياسة الناس لا بكتاب اللّه وسنّة رسول اللّه ﷺ واختصّ عمر بذلك لطول مدّته بالنسبة إلى أبي بكر»[4]. وقد تكرّر هذا النزوع إلى التأويل كلّما كان ظاهر الحديث يبين فضل عمر على أبي بكر، ومن ذلك أن ابن حجر العسقلاني سعى إلى جمع كلّ الاحتمالات الممكنة بمناسبة شرحه لحديث آخر، وهو حديث شبيه بالحديث السابق: «بينما أنا نائم رأيت الناس يُعْرَضون عليّ وعليهم قُمُصٌ، منها ما يبلغ الثدِيّ، ومنها ما دون ذلك، وعُرض عليّ عمر بن الخطّاب وعليه قميص يجرّه. قالوا: فما أوّلت ذلك يا رسول اللّه؟ قال: الدِّين»[5]. لقد أحرج هذا الحديث أيضاً شرّاح الأحاديث باعتبار أنّ ظاهره يدلّ على تفضيل عمر على أبي بكر، فتغافل ابن حجر العسقلاني عمّا يطرحه الخبر من فضل عمر ليسرد جملة من الاحتمالات التأويليّة المبينة عن فضل أبي بكر فيقول: «فيحتمل أن يكون أبو بكر لم

(1) الشعراء 26/ 194.

(2) عبد المجيد الشرفي، «في قراءة التراث الديني، «الإتقان في علوم القرآن» أنموذجاً»، ضمن، لبنات، ص 121.

(3) **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة رضي اللّه عنهم، باب من فضائل عمر رضي اللّه تعالى عنه.

(4) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 7، ص 46.

(5) **صحيح البخاري**، كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال.

يُعْرَضْ في أولئك الناس إمّا لأنّه كان قد عرض قبل ذلك وإمّا لأنّه لا يعرض أصلاً وأنّه لمّا عرض كان عليه قميص أطول من قميص عمر. ويحتمل أن يكون سرّ السكوت عن ذكره الاكتفاء بما علم من أفضليّته، ويحتمل أن يكون وقع ذكره فذهل عنه الراوي. وعلى التنزّل بأنّ الأصل عدم جميع هذه الاحتمالات فهو معارض بالأحاديث الدالة على أفضليّة الصدّيق، وقد تواترت تواتراً معنويّاً فهي المعتمدة، وأقوى الاحتمالات أن لا يكون أبو بكر عرض مع المذكورين»[1].

إنّ الأمر في نظرنا لا يتعلّق بالخوف من تفضيل عمر على أبي بكر ولكنّ الخوف من تفضيل أيّ صحابيّ على أبي بكر لأنّ ذلك التفضيل سيفتح الباب أمام المخالفين للطعن في خلافة أبي بكر القائمة على فكرة أنّه أفضل الصحابة.

وبالإضافة إلى موافقة الوحي الحرفيّة لكلام عمر، فإنّنا رصدنا مواقف عديدة يصرّ عليها عمر ويأتي القرآن مؤيّداً لها، وإن كانت مواقفه مخالفة لرأي النبيّ نفسه. ومن بين تلك المواقف ما حدث بين عمر والنبيّ عند وفاة عبد اللّه بن أبيّ، المعروف لدى المسلمين بأنّه رأس المنافقين، فقد روى ابن عمر «أنّ عبد اللّه بن أبيّ لمّا توفّي، جاء ابنه إلى النبيّ ﷺ فقال: يا رسول اللّه، أعطني قميصك أكفّنه فيه، وصَلِّ عليه، فآذنه، فلمّا أراد أن يصلّي عليه جذبه عمر رضي اللّه عنه، فقال: أليس اللّه نهاك أن تصلّي على المنافقين؟ فقال ﷺ: أنا بين خِيرَتَيْن، قال: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾[2]، فصلّى عليه، فنزلت: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾[3]»[4]. لقد أحرجت هذه الحادثة «الضمير الديني المسلّم بالتبعيّة المطلقة للمسلمين تجاه الرسول»[5]. وما يدلّ على الحرج اضطراب الروايات الواردة في شأن الحادثة، والسعي إلى تغييب عمل عمر، فروي «عن جابر قال: مات رأس المنافقين بالمدينة وأوصى أن يصلّي

---

(1) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 12، ص 396.
(2) التوبة 9/ 80.
(3) التوبة 9/ 84.
(4) **صحيح البخاري**، كتاب الجنائز، باب الكفن في القميص الذي يُكَفّ أو لا يكفّ.
(5) ناجية الوريمّي بوعجيلة، **في الائتلاف والاختلاف**، ص 155.

عليه النبيّ ﷺ وأن يكفّنه في قميصه، فصلّى عليه وكفّنه في قميصه وقام على قبره فأنزل اللّه: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾»[1]. وروي عن جابر أيضاً قوله: «أتى النبيّ ﷺ عبدَ اللّه بن أبيّ بعدما أدخل قبرَه، فأمر به فأخرج، ووُضِعَ على رُكبتيْه، ونفث عليه من ريقه، وألبسه قميصه، واللّه أعلم»[2]. وتدرج بعض الأخبار تصرّف النبيّ في إطار المعاملة بالمثل فروي أنّ العبّاس «لمّا أسِر يوم بدر لم يجدوا قميصاً يصلح عليه إلا قميص عبد اللّه بن أبيّ بن سلول فألبسوه إيّاه، ولهذا لمّا مات عبد اللّه بن أبيّ كفّنه رسول اللّه ﷺ في قميصه»[3].

يبدو أنّ هذه الروايات المغيّبة لعمر كانت تسعى إلى درء إقدام النبيّ على الصلاة على المنافق وعلاقة عمر النديّة بالنبيّ، ولذلك رويت أخبار تؤكّد أنّ النبيّ همّ بالصلاة على عبد اللّه بن أبيّ ولكنّه لم يفعل لأنّ جبريل منعه فروي «عن أنس أنّ رسول اللّه ﷺ أراد أن يصلّي على عبد اللّه بن أبيّ بن سلول فأخذ جبريل عليه السلام بثوبه فقال: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾»[4]. ومثل هذه الروايات تغيّب عمر، ولا يقع محمّد في الخطأ، وبذلك يكون مثل هذا الخبر خبراً توفيقيّاً، خاصّة إذا علمنا أنّ عمر كان متشدّداً في أمر عبد اللّه ابن أبيّ وكان طلب من النبيّ قتله في غزوة بني المصطلق[5].

ولم يكن موقف عمر من عبد اللّه بن أبيّ الموقف الوحيد الذي عارض فيه النبيّ وتمسّك فيه برأيه، فقد سجّلت الأخبار لعمر موقفه من أسرى بدر، فبعد انتصار المسلمين «قال رسول اللّه ﷺ لأبي بكر وعمر: ما ترون في هؤلاء الأسارى؟ فقال أبو بكر: يا نبي اللّه هم بنو العمّ والعشيرة أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوّة على الكفّار فعسى اللّه أن يهديهم للإسلام. فقال رسول اللّه ﷺ: ما ترى يا ابن الخطاب؟ قلت: لا واللّه يا رسول اللّه ما أرى الذي رأى أبو بكر ولكنّي

---

(1) سنن ابن ماجة، كتاب الجنائز، باب في الصلاة على أهل القبلة.
(2) **صحيح البخاري**، كتاب اللباس، باب لبس القميص.
(3) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 3، ص 62.
(4) الطبري، **التفسير**، ج 10، ص 238.
(5) **سيرة ابن هشام**، ج 3، ص 166.

أرى أن تمكّننا فنضرب أعناقهم [. . .] فإنّ هؤلاء أئمّة الكفر وصناديدها، فهوي رسول اللّه ﷺ ما قال أبو بكر ولم يهو ما قلت. فلمّا كان من الغد جئت فإذا رسول اللّه ﷺ وأبو بكر قاعدين يبكيان قلت: يا رسول اللّه أخبرني من أيّ شيء تبكي أنت وصاحبك فإن وجدت بكاء بكيت، وإن لم أجد بكاء تباكيت لبكائكما. فقال رسول اللّه ﷺ أبكي للّذي عرض عليّ أصحابك من أخذهم الفداء لقد عرض عليّ عذابُهم أدنى من هذه الشجرة [. . .] وأنزل اللّه عزّ وجلّ ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[1]»[2]. وفي هذا الخبر أيضاً ما يحرج فهو يبيّن أنّ النبيّ وأبا بكر كانا على خطأ، فتمّ التعامل معه بالطرق التوفيقيّة نفسها، فروي عن أبي أيّوب الأنصاري أنّ عمر قال للنبيّ بعد غزوة بدر: «يا رسول اللّه ما أرى أن يكون لك أسرى فإنّما نحن داعون مولّفون. فقلنا معشر الأنصار: إنّما يحمل عمر على ما قال حسد لنا. فنام رسول اللّه ﷺ ثمّ استيقظ ثمّ قال: ادعوا لي عمر فدعي له، فقال: إنّ اللّه عزّ وجلّ قد أنزل عليّ: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾»[3].

وتواصلت علاقة عمر بالوحي فأكّدت الأخبار أنّ عمر ألحّ على أن ينزل في شأن الخمر حكم واضح، فروي أنّه قال: «اللهمّ بيّن لنا في الخمر بياناً شفاءً، فنزلت الآية التي في البقرة [2/ 219]: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾، الآية، قال: فدُعي عمرُ فقرِئَت عليه، قال: اللهمّ، بيّن لنا في الخمر بياناً شفاءً، فنزلت الآية التي في النساء [4/ 43]: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ﴾، [. . .]، فدُعي عمرُ فقرِئَت عليه، قال: اللهمّ، بيّن لنا في الخمر بياناً شفاءً، فنزلت هذه الآية: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة 5/ 91]، فقال عمر: انتهينا»[4].

يذهب محمّد عابد الجابري إلى أنّ «موافقات عمر هذه، إن دلّت على شيء،

---

(1) الأنفال 8/ 67.

(2) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كيفيّة قسمة الغنيمة بين الحاضرين.

(3) الطبراني، المعجم الكبير، ج 4، ص 175.

(4) سنن أبي داود، كتاب الأشربة، الحديث 3185.

فهي تدلّ على أنّ الشريعة الإسلاميّة كانت تنزل وفق ما يقتضيه الوضع الاجتماعيّ القائم، أعني وجه المصلحة فيه»[1]. ويمكننا أن نبدي في شأن هذا الإقرار ملاحظتين الأولى تتعلّق بالثقة التامّة بكلّ الأخبار المتعلّقة بنزول الوحي على لسان عمر في حين أنّ الأمر في حاجة إلى كثير من التنسيب، والأرجح أنّ تعدّد الروايات وتضخّم عدد الآيات الموافقة لكلام عمر دليل واضح على أنّ الأخبار موضوعة لاحقاً تبريراً لسياسة عمر وتأكيداً لفضله. أمّا الملاحظة الثانية فتتعلّق بغياب التساؤل «عن سبب إبراز دور عمر على حساب دور عليّ بن أبي طالب بصفة خاصّة: ألا تكون هذه الأخبار من آثار الصراع السياسيّ الذي دار حول الخلافة؟»[2].

إنّ الأمر يتعلّق بسعي المسلمين إلى تكثيف موافقات عمر للوحي دون غيره حتّى تكتسب أعماله المخالفة لظاهر النصّ شرعيّة، لذلك نرى الحرص كبيراً على إقحام عمر في كلّ ما يتعلّق بالجانب التشريعيّ خاصّة إذا كان الأمر مختلفاً في شأنه بين الصحابة والمثال البارز على ذلك إقحامه في مسألة الأذان للصلاة.

لقد أكّدت الأخبار أنّ مقترح الأذان طريقة لجمع المسلمين للصلاة كان مقترح رجل من الأنصار ولكن المسلمين رأوا أن يدعموا مقترح الأنصاريّ بتأييد عمر فروي عن معاذ بن جبل قوله: «جاء رجل من الأنصار إلى النبيّ ﷺ فقال: إنّي رأيت في النّوم كأنّي مستيقظ أرى رجلاً نزل من السماء عليه بردان أخضران نزل على جذم حائط من المدينة فأذّن مثنى مثنى ثمّ جلس ثمّ أقام فقال مثنى مثنى، قال: نِعْمَ ما رأيت علّمها بلالاً، قال [معاذ]: قال عمر: قد رأيت مثل ذلك ولكنّه سبقني»[3]. وتكشف أخبار أخرى عن اسم الرجل الأنصاريّ ولكنّها تسعى بالخصوص إلى إبراز دور عمر وأنّه كان دعماً لرؤيا الأنصاريّ فروي أنّ عبد اللّه بن زيد كان صاحب رؤيا الأذان، فنودي للصلاة وفق مقترحه «فلمّا سمع عمر بن الخطّاب نداء بلال بالصلاة خرج إلى رسول ﷺ وهو يجرّ إزاره وهو يقول: يا رسول اللّه والذي بعثك بالحقّ

(1) محمّد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ص 41.
(2) عبد المجيد الشرفي، «في قراءة التراث الديني، «الإتقان في علوم القرآن» أنموذجاً»، ضمن، **لبنات**، ص 123.
(3) **مسند ابن حنبل**، مسند الأنصار، الحديث 21522.

لقد رأيت مثل الذي قال [. . .] فقال رسول اللّه ﷺ: فللّه الحمد فذلك أثبت»[1]. وقد أكّدت الأخبار هذا التثبيت بتأكيدها أنّ النبيّ سمع الأذان حين أسري به ثمّ سمعه عبد اللّه بن زيد في منامه «وتقوّى ذلك بموافقة عمر لأنّ السكينة تنطق على لسانه»[2]. وأكّدت بعض الأخبار أنّ عمر تدخّل في صيغة الأذان فروي «عن عمر أنّ بلالاً كان يقول إذاً أذّن: أشهد أن لا إله إلا اللّه، حيّ على الصلاة، فقال له عمر: قل في أثرها: أشهد أنّ محمّداً رسول اللّه، فقال النبيّ عليه الصلاة والسلام: قل كما قال عمر»[3].

وجعلت بعض الأخبار الأذان اقتراح عمر دون غيره فروي «أنّ ابن عمر كان يقول: كان المسلمون حين قدموا المدينة، يجتمعون فيتحيّنون الصلاة ليس ينادى لها، فتكلّموا يوماً في ذلك، فقال بعضهم: اتّخذوا ناقوساً مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم: بل بوقاً مثل قرن اليهود، فقال عمر: أو لا تبعثون رجلاً ينادي بالصلاة؟ فقال رسول اللّه ﷺ: يا بلال قم فناد بالصلاة»[4]. ومن الأخبار ما يقصر رؤيا الأذان على عمر دون غيره من الصحابة ويجعله مسبوقاً بالوحي لا بأحد الأنصار فروي أنّ النبيّ وأصحابه اتّفقوا أن يتّخذوا ناقوساً حتّى يجتمعوا للصلاة «فبينما عمر بن الخطّاب يريد أن يشتري خشبتين للناقوس، إذ رأى عمر بن الخطّاب في المنام: لا تجعلوا الناقوس، بل أذّنوا للصلاة. فذهب عمر إلى النبيّ ﷺ ليخبره بالذي رأى، وقد جاء النبيّ ﷺ الوحيُ بذلك، فما راع عمرَ إلا بلال يؤذّن، فقال رسول اللّه ﷺ حين أخبره بذلك: قد سبقك بذلك الوحي»[5]. ولئن كان هذا الخبر يجعل من الأذان وحياً نزل على النبيّ، فإنّ من الأخبار ما يشير إلى أنّ الأذان كان شبيهاً بالوحي تلقّاه عمر وبلال مباشرة عن جبريل، فروي أنّ «أوّل من أذّن بالصلاة

---

(1) **سنن الترمذي**، كتاب الصلاة، باب ما جاء في بدء الأذان. وانظر أيضاً: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 1، ص ص 246-247.
(2) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 2، ص 79.
(3) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص 123.
(4) **صحيح البخاري**، كتاب الأذان، باب بدء الأذان.
(5) **سيرة ابن هشام**، ج 2، ص 93.

جبريل في السماء الدنيا فسمعه عمر وبلال فسبق عمر بلالاً فأخبر النبيّ ﷺ، ثمّ جاء بلال فقال له: سبقك بها عمر»[1].

تكشف مختلف أخبار اقتراح الأذان للصلاة عن اندراج رؤيا الأذان في إطار تقليد ساميّ قديم يعتبر أنّ رؤى الناس إشارات إلهيّة أو رسائل إلى الملوك أو القوّاد. وبالنظر إلى أهميّة مضمون هذه الرؤى فإنّها تتدعّم بأمرين: الأوّل تكرّره لدى شخصين، وتأكيده بالوحي[2].

وبالإضافة إلى ذلك تسعى كلّ الأخبار المتعلّقة بالأذان إلى ربط اختيار طريقة النداء للصلاة بعمر وهو ربط لا يخرج عن محاولة تكثيف المسلمين لموافقاته للوحي حتّى تكتسب قراراته السياسيّة شرعيّة مقدّسة وتجعله مصيباً في كلّ ما يقدم عليه، وإن كان مخالفاً لمنطوق النصّ وسنّة النبيّ وعمل أبي بكر ويزول بذلك الحرج. وفي هذا الإطار نفسه يمكننا تنزيل خبر سماعه لجبريل يؤذّن بالصلاة فهو على جانب هامّ من جوانب صورة عمر في الضمير الإسلاميّ ويتعلّق الأمر بعلاقته بالسماء واقترابه في كثير من الأخبار إلى مرتبة النبوّة نفسها.

3. الاقتراب من مرتبة النبوّة

حرصت الأخبار على ربط عمر بعالم الغيب حتّى قبل إسلامه التي أشرنا إليها، فيروى عن عمر قوله: «واللّه إنّي لعِند وثن من أوثان الجاهليّة في نفر من قريش قد ذبح له رجل من العرب عجلاً فنحن ننظر قَسْمه ليقسم لنا منه إذ سمعت من جوف العجل صوتاً ما سمعت صوتاً قطّ أنفذ منه، وذلك قبل الإسلام بشهر أو شَيْعِه يقول: يا آل ذريح، أمر نجيح، ورجل يصيح يقول: لا إله إلا اللّه»[3]. ويندرج هذا الخبر ضمن صنف من الأخبار جمعها محمّد عجينة في فقرة عنوانها: «شياطين الأوثان المبشّرون بالبعثة المحمّديّة»، وهي أخبار متكرّرة في كتب التراجم والأدب

---

(1) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 2، ص 78.

(2) T. Fahd, *La divination arabe*, p. 279.

(3) الطبري، **التاريخ**، م 2، ص ص 296–297. وانظر: **صحيح البخاري**، كتاب مناقب الأنصار، باب إسلام عمر ابن الخطّاب رضي اللّه عنه.

والسيرة و«لها في كثير من الأحيان نفس البنية ونفس الثوابت»[1]. إنّ خبر الهاتف الذي سمعه عمر إذن هو من القوالب المتكرّرة، والمستعملة عادة في إطار التبشير بمحمّد، وهو ضرب من التبشير كان دائماً قريب عهد من النبوّة كما جاء في خبر عمر، فما سمعه من هواتف كان قبل الإسلام بشهر أو نحوه، وهو دائماً منطلق من وثن أو حجارة أو شجر وتشترك كلّها في أنّها ممّا كان يُعبد. وكلّ ذلك مجتمعاً يذكّر بالهواتف التي كان يسمعها محمّد نفسه قبيل مبعثه وخاصّة في تسليم الحجر والشجر عليه ووصفه بأنّه رسول اللّه[2]. وربّما يجعلنا ذلك نذهب إلى قصّة التسليم هذه على محمّد ما هي إلا قصّة إطار ستتكرّر لاحقاً مع عدد من صحابته. وإذا كانت مثل هذه الأخبار تشير إلى وقوعها قبيل البعثة فإنّ فيها من الدلالة على أنّ من الصحابة من كان مهيّأ قبل الإسلام للدخول فيه.

كان عمر مهيّأ لتحمّل مسؤوليّات كبيرة في الدّين الجديد، فقد «كان من أشرف قريش، وإليه كانت السفارة في الجاهليّة، وذلك أنّ قريشاً كانوا إذا وقع بينهم حرب، أو بينهم وبين غيرهم بعثوه سفيراً، وإنْ نافرهم منافر أو فاخرهم مفاخر رضوا به، بعثوه منافراً أو مفاخراً»[3]. وتؤكّد أخبار أخرى أنّ عمر كان مهيّأ للنبوّة نفسها لولا أنّ محمّداً كان خاتم الأنبياء، فقد روي عن النبيّ قوله: «لو كان نبِيّ بعدي لكان عمر بن الخطّاب»[4]. والجدير بالملاحظة أنّ هذا القول المنسوب إلى النبيّ قد اقترن بشخصيّات أخرى ممّا يجعل الخبر من القوالب التي تستعمل لنسبة الفضائل إلى أشخاص معيّنين، فاقترنت أخبار مشابهة بعليّ بن أبي طالب فروي عن

---

(1) محمّد عجينة، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها**، ص 395. وانظر هناك الأمثلة المتعلّقة بإسلام فاتك بن الأخرك الأسدي، وإسلام تميم الداري، وإسلام خال ربيعة بن أبي براء، وإسلام مالك بن نفيع، وإسلام مازن بن العضوب، ص ص 395-398.

(2) راجع قصّة تسليم الحجارة والشجر على النبيّ قبيل مبعثه في: ابن هشام، **السيرة**، م 1، ج 1، ص 168. وانظر أيضاً: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 1، ص 157. وانظر تحليلاً لهذه القصّة وما شاكلها في: منصف الجزار، **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول**، ص ص 208-284.

(3) ابن الأثير، **أسد الغابة**، ج 3، ص 642.

(4) المحبّ الطبري، **الرياض النضرة**، ص 323.

النبيّ قوله: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبيّ بعدي»[1]. ولكن الاقتراب من مرتبة النبوّة في الضمير الإسلامي السنّي كان ألصق بعمر من غيره ولعلّ النظر في بعض من جوانب سيرته كما ارتأتها المصادر تكشف هذا الأمر.

لقد بُشّر بعمر في الكتب السابقة عن القرآن تماماً كما بُشّر بمحمّد في التوراة والإنجيل، فروي عن ابن مسعود قوله: «ركب عمر بن الخطّاب رضي اللّه عنه فرساً فركضه فانكشفت فخذه فرأى أهل نجران على فخذه شامة سوداء فقالوا: هذا الذي نجد في كتابنا أنّه يخرجنا من أرضنا»[2]. لقد كانت العلامة في فخذ عمر موازية لخاتم النبوّة الخاصّ بمحمّد الذي ذكر في كتب اليهود والنصارى، فكان قصّة خاتم محمّد قصّة إطاراً تفرّعت عنها العلامة في فخذ عمر بهدف استباق دخول عمر الخليفة إلى نجران وإجلاء أهلها. وفي السياق نفسه نقف على أخبار مماثلة تؤكّد أنّ الكتب السابقة قد ذكرت صفة عمر، فروي «أنّ عمر بن الخطّاب أرسل إلى كعب الأحبار فقال: يا كعب كيف تجد نعتي؟ قال: أجد نعتك قرناً من حديد، قال: وما قرن من حديد؟ قال: أمير سديد لا يأخذه في اللّه لومة لائم»[3].

تندرج مثل هذه النصوص في إطار نصوص البشارات وهي وثيقة الصلة بالنصوص المبشّرة بنبوّة محمّد ليجعل منها أخباراً نواة لفضائل الصحابة ومناقبهم. والملاحظ أنّ ما نقف عليه في السيرة وكتب التاريخ فيما يتعلّق بنبوّة محمّد قد تكرّر بصيغ أو بأخرى عند الحديث عن أصحابه ومن ذلك مثلاً ما نقف عليه من أخبار مرتبطة بإسلام عمر.

لقد كان إسلام عمر استجابة لدعاء محمّد تماماً كما كان محمّد من قبل دعوة إبراهيم وهو ما تكشفه قصّة إسلامه. روى ثوبان: «قال رسول اللّه ﷺ: اللهمّ أعزّ الإسلام بعمر بن الخطّاب. وقد ضرب أخته أوّل اللّيل وهي تقرأ ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ حتّى أظنّ أنّه قتلها، ثمّ قام من السّحر فسمع صوتها تقرأ ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾، فقال: واللّه ما هذا بشعر ولا همهمة فذهب حتّى أتى رسول اللّه ﷺ فوجد

(1) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عليّ بن أبي طالب.
(2) الطبراني، المعجم الكبير، ج 1، ص 66.
(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 84.

بلالاً على الباب، فدفع الباب، فقال بلال من هذا؟ فقال: عمر بن الخطّاب، فقال: حتّى أستأذن لك على رسول اللّه ﷺ، فقال بلال: يا رسول اللّه، عمر بالباب، فقال رسول اللّه ﷺ: إنْ يُرد اللّه بعمر خيراً أدْخَله في الدّين، فقال لبلال: افتحْ، وأخذ رسول اللّه ﷺ بضبعيه فهزّه، فقال: ما الذي تريد؟ وما الذي جئت؟ فقال له عمر: اعرض عليّ الذي تدعو إليه، قال: تشهد أن لا إله إلا اللّه وحده لا شريك له وأنّ محمّداً عبده ورسوله، فأسلم عمر مكانه»[1]. وما إنْ أسلم عمر حتّى أتى جبريل إلى النبيّ وقال «يا محمّد، لقد استبشر أهل السماء بإسلام عمر»[2]، وكيف لا يستبشر أهل السماء والأرض وقد اكتمل الدّين وأعزّ اللّه الإسلام بإسلام عمر؟ فقد روي عن ابن عبّاس أنّه قال «أسلم مع رسول اللّه ﷺ تسعة وثلاثون رجلاً وامرأة، ثمّ إنّ عمر أسلم فصاروا أربعين، فنزل جبريل عليه السلام بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسۡبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[3]»[4].

تلتقي قصّة إسلام عمر في نقاط عديدة مع بداية نبوّة محمّد، فبالإضافة إلى أنّ إسلامه كان استجابة لدعوة النبيّ، كما كانت نبوّة محمّد استجابة لدعوة إبراهيم، فإنّ قصّة إسلام عمر بدأت عند سماعه لأوّل سورة العلق، وهي أولى بوادر الوحي لدى أغلب المسلمين[5]، وقد سمعها في المرّة الأولى فكان ردّه عنيفاً، ولمّا سمعها ثانية كان أكثر تمعّناً فيها، ليرد على النبيّ الذي يهزّه، كما هزّ جبريل محمّداً في الغار حين نزل عليه بالوحي.

وتضاف في أخبار أخرى نقطة اشتراك بين محمّد وعمر، ونقصد أنّ إسلام عمر كان اصطفاء إلهيّاً كما كانت نبوّة محمّد اصطفاء وهو ما يدلّ عليه الخبر عن ابن عمر أنّه قال: «قال النبيّ ﷺ: اللهمّ أعزّ الإسلام بأحبّ هذين الرجلين إليك: بأبي جهل

---

(1) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 2، ص 97.
(2) المحبّ الطبري، **الرياض النضرة**، ص 321.
(3) الأنفال 8/ 64.
(4) ابن الأثير، **أسد الغابة**، ج 3، ص 643.
(5) هناك اختلافات عديدة حول أوّل ما نزل من الوحي، ولكن أغلب الروايات تؤكّد أنّ الآيات الأولى من سورة العلق كانت منطلق الوحي.

أو بعمر بن الخطّاب، قال [ابن عمر]: وكان أحبّهما إليه عمر»[1].

ويلتقي عمر مع النبيّ في تعرّفه على مستقبل أناس سينصب لهم العداء في الفكر السنّيّ، فلئن كان النبيّ قد حذّر من ذي الخويصرة التميمي، الذي عدّ أصل الخوارج، وذكر نعته ونعت أصحابه[2]، فقد حذّر عمر من الأشتر الذي سيصبح من أبرز شيعة عليّ فروي «عن عبد اللّه بن مسلمة قال: دخلنا على عمر معشر وفد مذحج، وكنت من أقربهم منه مجلساً، فجعل عمر ينظر إلى الأشتر ويصوّب فيه النظر ثمّ قال لي: أمنكم هذا؟ فقلت: نعم، قال: قاتله اللّه، وكفى اللّهُ أمّتَه شرّه، واللّه إنّي لأحسب منه للمسلمين يوماً عصيباً، قال: فكان ذلك منه بعد عشرين سنة»[3].

إنّ كلّ هذه الأخبار التي تقيم تشابهاً بين النبيّ وعمر تسعى إلى جعل الخليفة الثاني مكمّلاً لفترة النبوّة فيعيش عمر في علاقة مع عالم السماء بفضل الإلهام الإلهيّ وهو المعنى الذي يعبّر عنه الحديث: «لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدَّثُون، فإن يك في أمّتي أحد فإنّه عمر»[4]. ولئن اختلف في معنى المحدّث فإنّ الأمر لم يخرج عن معنى شبيه بالوحي ففسّر المحدَّث على أنّه «ملهَم، [. . .] [و] قالوا هو الرجل الصادق الظنّ، وهو من ألقي في روعه شيء من قبل الملأ الأعلى [. . .] وقيل: من يجري الصواب على لسانه، [. . .] وقيل: مكلَّم، أي تكلّمه الملائكة بغير نبوّة»[5]. وقد تجسّدت هذه الملكة الخارقة في سيرة عمر عند القدامى فجعلته الأخبار مطّلعاً على أمور لا يمكن لغيره الاطّلاع عليها ومن ذلك ما روي «عن ابن عمر عن أبيه أنّه كان يخطب يوم الجمعة على منبر رسول اللّه ﷺ فعرض له في خطبته أن قال: يا سارية بن حصن، الجبل، الجبل، من استرعى الذئب ظلم، [. . .] فلمّا فرغ من صلاته قال له عليّ: ما شيءٌ سنح لك في خطبتك؟ قال: ما هو؟ قال قولك: يا سارية، الجبل، الجبل، من استرعى الذئب ظلم، قال: وهل

---

(1) **سنن الترمذي**، كتاب المناقب، باب في مناقب عمر بن الخطّاب رضي اللّه عنه.

(2) راجع خبر ذوي الخويصرة في **صحيح البخاري**، كتاب المناقب، باب علامات النبوّة في الإسلام.

(3) المحبّ الطبري، **الرياض النضرة**، ص 363.

(4) **صحيح البخاري**، كتاب فضائل أصحاب النبيّ ﷺ، باب مناقب عمر بن الخطّاب.

(5) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 7، ص 50.

كان ذلك منّي؟ قال: نعم وجميع أهل المسجد قد سمعوه، قال: إنّه وقع في خلدي أنّ المشركين هزموا إخواننا فركبوا أكتافهم وأنّهم يمرّون بجبل، فإن عدلوا إليه قاتلوا من وجدوا وقد ظفروا، وإن جاوزوا هلكوا، فخرج منّي ما تزعم أنّك سمعته، قال: فجاء البشير بالفتح بعد شهر، فذكر أنّه سُمِع في ذلك اليوم وفي تلك الساعة حين جاوزوا الجبل صوتاً يشبه صوت عمر يقول: يا سارية بن حصن، الجبل، الجبل، قال فعدلنا ففتح اللّه علينا»[1]. وبذلك يكون عمر قد قاد المعركة وظفر المسلمون بالنصر بفضل توجيهاته دون أن يكون مشاركاً في الغزو. وتذكر الأخبار أنّ عمر اطّلع على رؤيا رآها عليّ قبل أن يقصّها عليه، فروي عن عليّ «أنّه رأى في منامه كأنّه صلّى الصبح خلف النبيّ ﷺ، [. . .] فجاءت جارية بطبق من رطب فوضع بين يدي رسول اللّه ﷺ فأخذ منها رطبة وقال: يا عليّ تأخذ هذه الرطبة؟ فقلت: نعم يا رسول اللّه، فمدّ يده وجعلها في فمي، ثمّ أخذ أخرى وقال لي مثل ذلك، فقلت نعم فجعلها في فمي» ثمّ ذهب عليّ إلى صلاة الصبح وصلّى خلف عمر وأراد أن يقصّ رؤياه وقبل أن يتكلّم جاءت امرأة معها طبق من رطب وفعل عمر ما فعله النبيّ مع عليّ، غير أنّ عليّاً اشتهى من الرطب، فقال عمر: «يا أخي لو زادك رسول اللّه ﷺ ليلتك لزدناك. [. . .] قلت: صدقت يا أمير المؤمنين، وكذا رأيت طعمه ولذّته من يدك كما وجدت طعمه ولذّته من يد رسول اللّه ﷺ»[2].

وقد حرصت الأخبار على ربط عمر بعالم الغيب حتّى قبل إسلامه وهو أمر يندرج في إطار تأكيد مقولة الاصطفاء الإلهيّ التي أشرنا إليها، فيروى عن عمر قوله: «واللّه إنّي لعِند وثن من أوثان الجاهليّة في نفر من قريش قد ذبح له رجل من العرب عجلاً فنحن ننظر قَسْمه ليقسم لنا منه إذ سمعت من جوف العجل صوتاً ما سمعت صوتاً قطّ أنفذ منه، وذلك قبل الإسلام بشهر أو شَيْعِه يقول: يا آل ذريح، أمر نجيح، ورجل يصيح يقول: لا إله إلا اللّه»[3].

---

(1) ابن الأثير، **أسد الغابة**، ج 3، ص ص 658-659.

(2) المحبّ الطبري، **الرياض النضرة**، ص ص 370-371.

(3) الطبري، **التاريخ**، م 2، ص ص 296-297. وانظر: **صحيح البخاري**، كتاب مناقب الأنصار، باب إسلام عمر ابن الخطّاب رضي اللّه عنه.

4. الإنذار بمقتل عمر

وتواصلت علاقة عمر بعالم الغيب إلى نهاية حياته، فكرث الأخبار المتعلّقة بالإنذار بمقتله، وهول مصيبة موته، فقد تنبّأ بمقتله بواسطة رؤيا فخطب الناس فقال: «رأيت رؤيا لا أراها إلا لحضور أجلي رأيت كأنّ ديكاً نقرني نقرتين، قال: وذكر لي أنّه ديك أحمر، فقصصتها على أسماء بنت عميس، امرأة أبي بكر رضي اللّه عنهما، فقالت: يقتلك رجل من العجم»[1]. ويتّخذ مفسّرو الأحلام فيما بعد هذه الرواية عمدة لتفسير الرؤى فيذكر من بين دلالات رؤية الدّيك في المنام: «والدّيك أيضاً عبد، ومن وُهِبَ له فرّوج فيولد له غلام مملوك. وقيل: بل هو رجل محارب من نسل المماليك. وقيل: هو رجل له أخلاق رديئة يتكلّم تارة بكلام حسن، ويهذي تارة [. . .]. ومن رأى ديكاً قد نقره نقرة أو نقرتين فسيقتله رجل من العجم»[2].

وشاءت الأخبار أن تجعل موت عمر استجابة لدعوته فقد روي أنّه «لمّا صدر عمر ابن الخطّاب عن منى في آخر حجّة أناخ بالبطحاء ثمّ كوّم كومة ببطحاء ثمّ طرح عليها صنفة ردائه ثمّ استلقى ومدّ يده إلى السماء فقال: اللهمّ كبر سنّي وضعفت قوّتي وانتشرت رعيّتي فاقبضني غير مضيّع ولا مفرّط ثمّ قدم في ذي الحجّة فخطب الناس فقال: أيّها الناس، إنّه قد سنّت لكم السنن وفرضت لكم الفرائض وتركتكم على الواضحة، وضرب بإحدى يديه على الأخرى، إلا أن تميلوا بالناس يميناً وشمالاً. فما انسلخت ذو الحجّة حتّى قتل عمر رضي اللّه عنه»[3]. إنّ هذا الخبر يلتقي في عدّة وجوه مع موت النبيّ الذي تلا حجّة الوداع، فيقوم الحجّ مرّة أخرى رمزاً للاستعداد للآخرة[4]، كما أنّ عمر طلب الموت بعد اتّساع نفوذه وكثرة الفتوح في خلافته تماماً مثلما اختار النبيّ لقاء ربّه بعد فتح مكّة رغم تخيير اللّه بين لقائه أو

---

(1) مسند ابن حنبل، مسند العشرة المبشّرين بالجنّة، الحديث 85.

(2) النابلسي، **تعطير الأنام في تعبير المنام**، ص 202.

(3) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 98. وانظر كذلك: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 3، ص ص 334-335.

(4) راجع: وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص ص 661-664.

إيتائه مفاتيح خزائن الدنيا والخلد فيها[1]. غير أنّ أهمّ ما في الخبر تشابه خطبة عمر بخطبة النبيّ في حجّة الوداع حتّى لكأنّ عهد النبوّة اختتم بمقتل عمر لينطلق من بعد ذلك عهد الفتن والتقاتل بين المسلمين.

وتؤكّد الأخبار أنّ عمر كان يعرف مسبقاً أنّه سيقتل فروي أنّه قال عندما قتِل أخوه زيد: «رحم اللّه زيْداً، سبقني أخي إلى الحسنيين: أسلم قبلي واستُشْهد قبلي»[2]. وصوّرت الأخبار هول وقع مقتل عمر على الجنّ والإنس فروي عن عائشة: «ناحت الجنّ على عمر قبل أن يُقتل بثلاث»[3]. وحين مات عمر انكسفت الشمس[4]، وظنّ الناس أنّها القيامة: «لمّا قتل عمر أظلمت الأرض، فجعل الصبيّ يقول: يا أمّاه أقامت القيامة؟ فتقول: لا يا بنيّ، ولكن قتل عمر»[5].

قتل عمر ولكنّه قبل أن يفارق الحياة عيّن أصحاب الشورى الستّة وحدّد لهم أجلاً لاختيار خليفة للمسلمين، ولكنّ اختياره لأهل الشورى كان مصوّباً نحو إقصاء عليّ فقد كانت تركيبة اللجنة التي عيّنها عمر تميل لمصلحة عثمان ابن عفّان[6]، وكان ذلك تفادياً لاجتماع السلطة الزمنيّة والسلطة الروحيّة في يد شخص واحد، ولكنّ ما حاول تجنّبه عمر سيحصل بعد مقتل عثمان ليقوم عليّ أميراً للمؤمنين ويمثّل في الضمير الإسلاميّ السلطة الروحيّة أكثر من تمثيله للسلطة الزمنيّة.

---

(1) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 57. وانظر: **سيرة ابن هشام**، ج 4، ص 173.

(2) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 2، ص ص 146-147.

(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 9، ص 185. وانظر: المحبّ الطبري، **الرياض النضرة**، ص 465.

(4) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 1، ص 71. وتجدر الإشارة إلى أنّ كسوف الشمس عند الموت اقترنت بموت إبراهيم بن النبيّ كما ورد في حديث جابر: «انكسفت الشمس في عهد رسول اللّه ﷺ يوم مات إبراهيم ابن رسول اللّه ﷺ، فقال النّاس: إنّما انكسفت لموت إبراهيم...»، **صحيح مسلم**، كتاب الكسوف، باب ما عرض على النبيّ ﷺ في صلاة الكسوف من أمر الجنّة والنّار.

(5) المحبّ الطبري، **الرياض النضرة**، ص 461.

(6) محمّد عابد الجابري، **العقل السياسيّ الإسلاميّ**، ص ص 153-156.



الفصل الثالث

السلطة الروحيّة

«والملك والدين توأمان، فالدّين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع».

الغزالي، **الإحياء** 1/ 29

روي أنّ عمر بن الخطّاب سأل ابن عبّاس عن إمكانيّة تولية عليّ الخلافة فقال ابن عبّاس: «وأين يبتعد من ذلك مع فضله وسابقته وقرابته وعلمه؟ قال: هو واللّه كما ذكرت ولو وليهم تحمّلهم على منهج الطريق فأخذ المحجة الواضحة، إلا أنّ فيه خصالاً: الدعابة في المجلس، واستبداد الرأي، والتبكيت للنّاس مع حداثة السنّ [...]. واللّه يا ابن عباس إنّ عليّاً ابن عمّك لأحقّ الناس بها ولكنّ قريشاً لا تحتمله، ولئن وليهم ليأخذنّهم بمرّ الحقّ لا يجدون عنده رخصة، ولئن فعل لينكثنّ بيعته ثم ليتحاربنّ»[1].

في قول عمر ما يؤكّد أنّ عليّاً يمتلك أحقيّة الخلافة ولكنّه كان يفتقر لمقوّمات القيادة السياسيّة. وفي هذا الرأي كثير من الصواب إذا نظرنا في مواقف عليّ بعد وفاة النبيّ، وكذلك مواقفه أثناء فترة خلافته. والمهمّ في هذا الخبر أنّ ما ذكره ابن عبّاس عندما عدّد مناقب عليّ أنّه أشار إلى فضله وسابقته وقرابته وعلمه، ولئن كان كلّ ذلك مهمّاً فإنّه ليس فيه ما يخوّل له الاضطلاع بالشأن السياسيّ، إضافة إلى أنّ ما عابه عمر على عليّ يتناقض مع ما ينبغي أن تكون عليه خصال الحكّام. وكلّ

---

(1) **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص ص 158-159.

ذلك زيادة إلى تشدّده في المسائل الدينيّة ممّا يجعل قريشاً لا تحتمله على حدّ العبارة الواردة في الخبر. وهذا كلّه مجتمعاً يدلّ على أنّ القدامى كانوا يعترفون بسلطة عليّ الروحيّة باعتبار قرابته من النبيّ وعلمه الدينيّ واستقامته، ولكنّهم إلى جانب ذلك كانوا على وعي بضعفه السياسيّ وعدم قدرته على جلب الأنصار إلى صفّه.

اعتبر بعض الدارسين أنّ مواقف عليّ في ما يتعلّق بمسألة الخلافة كان لها دور كبير في نشأة التشيّع، وذلك راجع بالأساس إلى موقفه بعد وفاة النبيّ، ومعارضته لخلافة أبي بكر معتبراً نفسه الأحقّ بالخلافة وسنده في ذلك القرابة من النبيّ[1]. وقد وقفنا على كثير من الأخبار المؤيّدة لهذه النظرة فروي أنّ عليّاً خاطب المهاجرين بقوله: «اللّه اللّه يا معشر المهاجرين لا تخرجوا سلطان محمّد في العرب من داره وقعر بيته إلى دوركم وقعور بيوتكم، وتدفعون أهله عن مقامه في الناس وحقّه، فواللّه يا معشر المهاجرين لنحن أحقّ الناس به لأنّا أهل البيت، ونحن أحقّ بهذا الأمر منكم...»[2]. لقد انطلق عليّ لتأكيد أحقيّته في الخلافة من قرابته للنبيّ معتبراً أنّ القرابة الدمويّة تورثه النبوّة نفسها فأضحى ذلك الاعتبار عقيدة محوريّة في تأسيس الشيعة لمقولة الإمامة باعتبار الإمام وارثاً للنبيّ.

كان ما تمسّك به عليّ تأسيساً لشرعيّة خلافته في الوقت نفسه السبب الأساس لتنامي المعارضة ضدّه، فهو لم يع أنّ الشرعيّة بعد وفاة النبيّ اتّخذت طابعاً سياسيّاً لتبدأ بالتخلّي عن الشرعيّة ذات الجوهر الدينيّ وإن التبست بها. وما يدلّ على ذلك أنّ قرارات عليّ الأولى بعد تولّيه الخلافة كانت نابعة من تصوّراته الدينيّة لا من رؤية سياسيّة تأخذ بعين الاعتبار موازين القوى وردود الفعل. وأهمّ تلك القرارات الدالة على النقص في خبرته السياسيّة مبادرته بعزل عمّال عثمان الذين لم يكونوا من السابقين في الإسلام، أو ممّن يعرف لهم كبير فضل من أمثال عبد اللّه بن أبي سرح وعبد اللّه بن عامر وخاصّة معاوية بن أبي سفيان. وقد أورد الطبري خبراً جاء فيه أنّ المغيرة بن شعبة قدم على عليّ واقترح عليه تثبيت عمّال عثمان على أعمالهم، ثمّ

---

(1) عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام**، ص 204. وانظر أيضاً:
H. Laoust, « Le rôle de Ali dans la Sīra chiite », in *REI*, 30, (1962), pp. 7-26.

(2) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ص 15.

عاد إليه مرّة أخرى ليقترح عليه خلعهم فقال «ابن عبّاس: فقلت لعليّ: أمّا المرّة الأولى فقد نصحك، وأمّا المرّة الآخرة فقد غشّك. قال له عليّ: ولم نصحني؟ قال ابن عبّاس: لأنّك تعلم أنّ معاوية وأصحابه أهل دنيا فمتى تثبتّهم لا يبالوا بمن ولي هذا الأمر ومتى تعزلهم يقولوا: أخذ هذا الأمر بغير شورى، وهو قتل صاحبنا ويؤلّبون عليك. [...] فقال عليّ: أمّا ما ذكرت من إقرارهم فواللّه ما أشكّ أنّ ذلك خير في عاجل الدنيا لإصلاحها، وأمّا الذي يلزمني من الحقّ والمعرفة بعمّال عثمان فواللّه لا أولّي منهم أحداً أبداً»[1].

إنّ شخصيّة عليّ ومواقفه في بداية خلافته جعلته كثير الأعداء[2]، وقد جمع الجاحظ على لسان الزيديّة نظرة العرب وقريش إلى عليّ فقال إنّها على طبقات: «فمن رجل قد قتل عليّ أباه أو ابنه أو أخاه أو ابن عمّه أو حميمه أو صفيّه أو سيّده أو فارسه، فهو بين مضطغن قد أصرّ على حقده ينتظر الفرصة ويترقّب الدائرة قد كشف قناعه وأبدى عداوته. ومن رجل قد زمّل غيظه وأكمن ضغنه يرى أنّ سترهما في نفسه ومداراة عدوّه أبلغ في التدبير، وأقرب من الظفر، فإنّما يجزيه أدنى علّة تحدث، وأوّل تأويل يعرض أو فتنة تنجم، فهو يرصد الفرصة ويترقّب الفتنة [...] ومن رجل غمّته حداثته، وأنف أن يلي عليه أصغر منه. ومن رجل عرف شدّته في أمره، وقلّة اغتفاره في دينه وخشونة مذهبه. ومن رجل كره أن يكون الملك والنبوّة يثبتان في نصاب واحد، وينبتان في مغرس واحد لأنّ ذلك أقطع لأطماع قريش أن يعود الملك دولة في قبائلها»[3].

إنّ الملاحظ في سياسة عليّ زمن خلافته أنّها سياسة تزيد الأعداء والمتربّصين عدداً أكثر من جلب الأنصار والحلفاء، ومن طريف القصص أن تجعل عليّاً السبب الأساس لخروج شقّ كبير من أنصاره عليه، ونقصد المحكّمة الأولى التي ستنبت في رحمها مقالات الخوارج، فلئن كان سبب الخروج المباشر كما تؤكّد كتب التاريخ

---

(1) الطبري، **التاريخ**، م 3، ص 830.

(2) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 7، ص 104.

(3) الجاحظ، «استحقاق الإمامة»، ضمن: **رسائل الجاحظ**، م 2، ج 4، ص ص 163-164.

والفرق والمقالات قبول عليّ مقترح التحكيم إثر حرب صفّين، فإنّ كتب الحديث تجعل رأس الخوارج حاضراً في سيرة النبيّ وتدرج عليّاً في قصّة الإنذار به فقد روي عن أبي سعيد الخدري أنّ عليّاً كان باليمن فبعث «بذهبة في تربتها إلى رسول اللّه ﷺ فقسمها رسول اللّه ﷺ بين أربعة نفر [...] فجاء رجل كثّ اللحية، مشرف الوجنتين، غائر العينين، ناتئ الجبين محلوق الرأس فقال: اتّق اللّه يا محمّد. قال: فقال رسول اللّه ﷺ: فمن يطع اللّه إن عصيته، أيأمنني على أهل الأرض ولا تأمنونني؟ قال: ثمّ أدبر الرّجل فاستأذن رجل من القوم في قتله، يُرون أنّه خالد بن الوليد، فقال رسول اللّه ﷺ: إنّ من ضئضئ هذا قوماً يقرؤون القرآن لا يجاور حناجرهم، يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرميّة، لئن أدركتهم لأقتلنّهم قتل عاد»[1].

لم يكن الرجل الذي اعترض على قسمة النبيّ سوى رأس الخوارج، واعتبر الخبر من دلائل النبوّة، ولكن الأهمّ بالنسبة إلينا أنّ ما قسمه النبيّ كان ما غنم عليّ باليمن، فدلّت القصّة على أنّ غنيمة عليّ كانت السبب المباشر لتنبّئ الرسول بطائفة تخرج على المسلمين، فكأنّ عليّاً يتسبّب مرّة أخرى في زيادة طرف معارض له ولما سيراه زمن خلافته. ولكنّ الخبر إلى جانب كلّ ذلك يصوّب موقف عليّ في محاربته للخوارج، باعتبار أنّ النبيّ، كما جاء في آخر الحديث، يؤكّد أنّه لو أدركهم فإنّه سيقاتلهم قتل عاد[2]، ولئن كان هذا القول يضفي مشروعيّة على قتال عليّ للخوارج فيحسب ذلك فضيلة له فإنّه في الوقت ذاته يحمّله المسؤوليّة المباشرة في الخروج عليه وتعدّد أعدائه، وإذا كان قتال الخوارج أمراً مطلوباً وفضيلة من فضائل عليّ فإنّ ما أربك المسلمين فعلاً ما حدث من حروب بين عليّ وجلّة الصحابة وأبرزهم على الإطلاق عائشة وطلحة والزبير.

---

(1) **صحيح مسلم**، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم.

(2) جاء في رواية أخرى: «لئن أدركتهم لأقتلنّهم قتل ثمود»، **صحيح البخاري**، كتاب المغازي، باب بعث عليّ بن أبي طالب وخالد بن الوليد رضي اللّه عنهما إلى اليمن قبل حجّة الوداع.

1. عليّ وخصومه

أ. عائشة

إنّ اللاّفت للنظر في موقف عائشة من خلافة عليّ أنّها كانت ناقمة على عثمان فتغيّر موقفها إلى المطالبة بدمه والانتقام من قتلته باعتباره قتل مظلوماً وقد تاب ممّا اقترفه من أعمال زمن خلافته. ولكنّ المهمّ أنّ موقف عائشة هذا صرّحت به بمجرّد سماعها باستخلاف عليّ وهو ما يكشفه الخبر الذي رواه الطبري من أنّ عائشة كانت في طريقها إلى مكّة فلقيها عبد بن أمّ كلاب «فقالت له: مهيم، قال: قتلوا عثمان رضي اللّه عنه فمكثوا ثمانياً. قالت: ثمّ صنعوا ماذا؟ قال: أخذها أهل المدينة بالاجتماع فجازت بهم الأمور إلى خير مجاز، اجتمعوا على عليّ بن أبي طالب، فقالت: واللّه ليت أنّ هذه انطبقت على هذه إن تمّ الأمر لصاحبك، ردّوني ردّوني. فانصرفت إلى مكّة وهي تقول: قتل واللّه عثمان مظلوماً واللّه لأطلبنّ بدمه، فقال لها ابن أمّ كلاب: ولم؟ فواللّه إنّ أوّل من أمال حرفه لأنت، ولقد كنت تقولين: اقتلوا نعثلاً فقد كفر. قالت: إنّهم استتابوه ثمّ قتلوه وقد قلت وقالوا، وقولي الأخير خير من قولي الأوّل. [. . .] فانصرفت إلى مكّة فنزلت على باب المسجد فقصدت للحجر فسترت واجتمع إليها الناس فقالت: يا أيّها الناس إنّ عثمان قتل مظلوماً واللّه لأطلبنّ بدمه»[1]. وهذا الخبر ينسجم تماماً مع خبر آخر جاء فيه «أنّ عائشة لمّا أتاها أنّه بويع لعليّ وكانت خارجة عن المدينة فقيل لها: قتل عثمان وبايع الناس عليّاً. فقالت: ما كنت أبالي أن تقع السماء على الأرض، قتل واللّه مظلوماً وأنا طالبة بدمه. فقال لها عبيد: إنّ أوّل من طعن عليه وأطمع الناس فيه لأنت ولقد قلت: اقتلوا نعثلاً فقد فجر. فقالت عائشة: قد واللّه قلت وقال الناس وآخر قولي خير من أوّله. فقال عبيد: عذر واللّه ضعيف يا أمّ المؤمنين»[2].

إنّ علاقة عائشة بعليّ كانت دائماً علاقة متوتّرة حتّى أنّ الأخبار تؤكّد أنّها تتجنّب مجرّد ذكر اسمه إذا كان الأمر في صالحه فيروى عنها قولها: «لمّا ثقل النبيّ

---

(1) الطبري، **التاريخ**، م 3، ص 838.

(2) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج 1، ص 57.

ﷺ واشتدّ وجعه استأذن أزواجه أن يمرَّضَ في بيتي فأذِنَّ له فخرج بين رجلين تخطّ رجلاه الأرض، وكان بين العبّاس ورجل آخر. قال عبيد اللّه: فذكرت ذلك لابن عبّاس، ما قالت عائشة، فقال لي: وهل تدري من الرجل الذي لم تسمّ عائشة؟ قلت: لا. قال: هو عليّ بن أبي طالب»[1]. وقد نقل ابن سعد هذا الخبر وأضاف في آخره على لسان ابن عبّاس: «إنّ عائشة لا تطيّب له نفساً بخير»[2].

إنّ أسباب توتّر علاقة عائشة بعليّ متعدّدة منها معارضة خلافة أبيها، وكذلك موقفها من فاطمة بنت خديجة وكانت عائشة شديدة الغيرة من خديجة لكثرة ذكر النبيّ لها ولفضلها. ولكنّ أهمّ أسباب توتّر العلاقة بين عليّ وعائشة موقفه في حادثة الإفك.

يروي مسلم عن عائشة أنّه لمّا تكلّم الناس في أمرها وانقسم المسلمون بين متّهم لها ومبرّئ وممسك «دعا رسول اللّه ﷺ عليّ بن أبي طالب وأسامة بن زيد حين استلبث الوحي، يستشيرهما في فراق أهله. قالت: فأمّا أسامة بن زيد فأشار على رسول اللّه ﷺ بالذي يعلم من براءة أهله، وبالذي يعلم في نفسه لهم من الوُدّ فقال: يا رسول اللّه هم أهلك ولا نعلم إلا خيراً. وأمّا عليّ بن أبي طالب فقال: لم يضيّق اللّه عليك والنّساء سواها كثير، وإنْ تسأل الجارية تصدقك»[3].

يقيم الخبر موازنة بين موقف أسامة بن زيد وموقف عليّ بن أبي طالب، فأسامة الذي لن يبايع عليّاً لاحقاً[4] كان إلى جانب عائشة فأكّد براءتها، أمّا عليّ فإنّه انطلق من إمكانيّة طلاق عائشة لأنّ اللّه لم يضيّق على نبيّه، ولم ير فرقاً بين عائشة وغيرها من النساء فهنّ كثيرات، وإلى جانب ذلك اقترح سؤال جارية عائشة باعتبارها شاهدة. ولكنّ رغم هذه الإشارات الواضحة في الخبر فإنّ المسلمين وجدوا حرجاً

---

(1) **صحيح البخاري**، كتاب الأذان، باب حدّ المريض أن يشهد الجماعة.
(2) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 2، ص 232.
(3) صحيح مسلم، **كتاب التوبة**، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف. والمقصودة بالجارية في الخبر هي بريرة خادم عائشة التي صحبتها في غزوة بني المصطلق حيث كانت حادثة الإفك.
(4) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 1، ص 92.

في التعامل مع موقف عليّ، فيقول النووي بمناسبة شرحه للحديث: «هذا الذي قاله عليّ رضي اللّه عنه هو الصواب في حقّه لأنّه رآه مصلحة، ونصيحة للنبيّ ﷺ في اعتقاده، ولم يكن في ذلك في الأمر نفسه، لأنّه رأى انزعاج النبيّ بهذا الأمر وتقلّقه فأراد راحة خاطره»(1). ولكن أيّ راحة لخاطر محمّد وزوجته التي أحبّها وفضّلها متّهمة بالزنا؟ إنّ راحة الخاطر يمكن أن تتحقّق بموقف أسامة لا بموقف عليّ الذي أخفى منه خبر مسلم أشياء تبين عن موقف عليّ المتّهم لعائشة. فتذكر الأخبار أنّ عليّاً لم يشر على النبيّ أن يسأل الجارية فقط بل طلب منه أن يتوعّدها حتّى يعلم اليقين فتروي عائشة: «فلمّا أصبحنا من تلك الليلة بعث النبيّ ﷺ إلى عليّ بن أبي طالب وأسامة بن زيد فأخبرهما بما قيل فيَّ واستشارهما في أمري، فقال أسامة: واللّه يا رسول اللّه ما علمنا على أهلك سوءاً. وقال له عليّ: يا رسول اللّه ما أكثر النّساء وإن أردت أن تعلم الخبر فتوعّد الجارية، يعني بريرة»(2). وتذهب روايات أقدم إلى أنّ عليّاً قام بضرب بريرة حتّى تشهد على عائشة: «فدعا رسول اللّه ﷺ بريرة ليسألها، قالت [عائشة]: فقام إليها عليّ بن أبي طالب فضربها ضرباً شديداً، ويقول: اصدقي رسول اللّه»(3). ومن خلال هذا الخبر يمكننا تبيّن «أنّ عليّاً حاول، بالضرب، حمل الشهود على إثبات التهمة»(4).

لقد سعى المسلمون جاهدين إلى إخفاء موقف عليّ الحريص على إثبات التهمة على عائشة، فيغيّب اسم عليّ في بعض الأخبار ومن ذلك ما روته عائشة بعد أن نزل الوحي لإثبات براءتها: «ولقد جاء رسول اللّه بيتي فسأل الجارية عنّي فقالت: واللّه ما أعلم عليهما عيباً إلا أنّها كانت تنام حتّى كانت تدخل الشاة فتأكل حصيرها أو عجينها، فانتهرها بعض أصحابه وقال لها: اصدقي رسول اللّه ﷺ»(5). إنّ محاولات تغييب موقف عليّ كانت ناتجة عن الحرج الذي لقيه المسلمون من وضع

(1) النووي، **المنهاج**، ج 17، ص 108.
(2) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 23، ص 113.
(3) **سيرة ابن هشام**، ج 3، ص 172. وانظر أيضاً: الطبري، **التاريخ**، م 2، ص 426.
(4) وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص 374.
(5) الطبري، **التفسير**، ج 18، ص 113.

ابن عمّ النبيّ وصهره وخليفته الرابع في خانة الذين جاؤوا بالإفك واشتهر منهم عبد اللّه بن أبيّ المنافق، وحسّان بن ثابت الشاعر المعروف بجبنه[1]، ومسطح المحدود حدّ القذف[2].

إنّ ما حاولت الأخبار درأه من موقف عليّ في قصّة الإفك لم تنسه عائشة، وهو ما يفسّر موقفها من بيعة عليّ، وتحوّلها من صفّ المعارضين لعثمان والداعين إلى الخروج عليه وقتله إلى صفّ المطالبين بدمه والانتقام من قتلته.

تؤكّد الأخبار أنّ عائشة كانت أوّل المحرّضين على نكث بيعة عليّ، غير أنّ المسلمين سعوا إلى تبرئتها من ذلك ولكنّهم في الآن نفسه كشفوا عن الصنف الثاني من المعارضين الذين أخذت معارضتهم طابعاً سياسيّاً واستغلّوا مكانة عائشة بين المسلمين سلاحاً لتأليب الناس على الخليفة، فروي أنّ طلحة والزبير قصدا مكّة، حيث كانت عائشة واجتمعوا مع مروان بن الحكم وبني أميّة للتحريض على الأخذ بدم عثمان «فجاؤوا إلى ماء الحوأب، ونبحت كلابه، فسألت عائشة، فقيل لها: هذا ماء الحوأب، فردّت خطامها عنه وذلك لما سمعت النبيّ ﷺ يقول: أيّتكنّ صاحبة الجمل الأديب، والتي تنبحها كلاب الحوأب؟ فشهد طلحة والزبير أنّه ليس هذا ماء الحوأب وخمسون رجلاً إليهم، وكانت أوّل شهادة زور دارت في الإسلام»[3].

يسعى الخبر إلى تبرئة عائشة من قتال عليّ، ولكنّه يضع طلحة والزبير المبشّريْن بالجنّة موضع اتّهام، فهما اللّذان قادا عائشة إلى حرب الجمل، وهما اللّذان كذبا على أمّ المؤمنين وشهدا زوراً. ولذلك سعى المسلمون جاهدين إلى تبرئة عائشة من جهة وكبار الصحابة من جهة ثانية فروي أنّه «لمّا أقبلت عائشة بلغت مياه بني عامر

---

(1) يقول ابن الأثير: «وكان حسّان من أجبن النّاس حتّى أنّ النبيّ ﷺ جعله مع النّساء في الآطام يوم الخندق»، **أسد الغابة**، م 1، ص 551، وانظر هناك قصّته مع صفيّة بنت عبد المطّلب واليهوديّ الدّالة على جبنه.

(2) **المصدر نفسه**، م 4، ص 364. أمّا بالنسبة إلى حسّان فإنّ البعض قال إنّه جُلد في الإفك، وأنكر بعضهم ذلك، ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 1، ص 551.

(3) ابن العربي، **العواصم من القواصم**، ص 152.

ليلاً نبحت الكلاب قالت: أي ماء هذا؟ قالوا: ماء الحوأب[1]. قالت: ما أظنّني إلا أنّي راجعة. فقال بعض من كان معها بل تقدّمي فيراك المسلمون فيصلح اللّه عزّ وجلّ بينهم. قالت: إنّ رسول اللّه ﷺ قال لها ذات يوم: كيف بإحداكنّ تنبح عليها كلاب الحوأب؟»[2]. وبذلك تصبح غاية عائشة الإصلاح بين المسلمين[3]، وهي الغاية نفسها لبقيّة الصحابة الذين غابت أسماؤهم. وسعت أخبار أخرى إلى تبرئة عائشة مع نسبة شهادة الزور حول اسم الماء إلى عبد اللّه بن الزبير لا إلى طلحة والزبير، فروي أنّ عائشة لمّا علمت اسم الماء واستحضرت ما قال النبيّ «قال لها عبد اللّه بن الزبير: إنّ الذي أخبرك أن هذا ماء الحوأب قد كذب»[4]. وتؤكّد أخبار أخرى عزم عائشة على الرجوع عن القتال ولكن مع تأكيد شهادة الزور ومحاولة تضخيمها فيروي اليعقوبي: «ومرّ القوم في الليل بماء يقال له ماء الحوأب فنبحتهم كلابه فقالت عائشة: ما هذا الماء؟ قال بعضهم: ماء الحوأب. قالت: إنّا للّه وإنّا إليه راجعون، ردّوني ردّوني، هذا الماء الذي قال لي رسول اللّه: لا تكوني التي تنبحك كلاب الحوأب. فأتاها القوم بأربعين رجلاً فأقسموا باللّه أنّه ليس بماء الحوأب»[5].

تكشف مختلف الأخبار أنّه تمّ استغلال مكانة عائشة وموقفها من عليّ لتأليب المسلمين عليه، وهو ما يشي به خبر ابن العربي: «وروي أنّ عائشة رضي اللّه عنها

---

(1) الحوأب في اللغة هو الوادي الواسع، ويطلق على موضع في طريق البصرة، راجع: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج 2، ص 314.

(2) **مسند ابن حنبل**، باقي مسند الأنصار، الحديث 23120. وانظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 6، ص 211.

(3) كانت غاية الإصلاح بين المسلمين موضوع تندّر فذكر الجاحظ أنّه «وقع بين حيّين من قريش منازعة، فخرجت عائشة أمّ المؤمنين رضي اللّه عنها على بغلة، فلقيها ابن أبي عتيق فقال: إلى أين؟ جعلت فداك. قالت: أصلح بين هذين الحيّين. قال: واللّه ما غسلنا رؤوسنا من يوم الجمل فكيف إذا قيل: يوم البغل، فضحكت وانصرفت»، «كتاب البغال»، ضمن **رسائل الجاحظ**، م 1، ج 2، ص 167. وانظر قراءة محمّد القاضي لهذا الخبر في: **الخبر في الأدب العربي**، ص ص 663-664.

(4) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 7، ص ص 231-232.

(5) **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص 181.

قالت: غضبت لكم من السوط، ولا أغضب لعثمان من السيف؟ [. . .] قال مسروق: قلت لها: هذا عملك، كتبت إلى الناس تأمرينهم بالخروج عليه. فقالت عائشة: والذي آمن به المؤمنون وكفر به الكافرون ما كتبت إليهم سواداً في بياض. قال الأعمش: فكانوا يرون أنّه كُتِبَ على لسانها»[1]. يسعى مثل هذا الخبر إلى تبرئة عائشة من المشاركة في التأليب على عثمان من جهة، ويحول دون القول بأنّ موقفها قد تغيّر بعد قيام عليّ خليفة للمسلمين، وهو بذلك يندرج ضمن الأخبار الساعية إلى تبرئة كلّ الأطراف وخاصّة إذا كانوا من كبار الصحابة، وهو الهدف نفسه الذي سعى إليه المسلمون عند تعرّضهم لعلاقة عليّ بطلحة بن عبيد اللّه والزبير بن العوّام.

ب. طلحة والزبير

كثرت الأخبار في أوّل من بايع عليّاً واكتسى الأمر طابعاً رمزيّاً واضحاً، فتعدّدت الروايات التي تؤكّد أنّ طلحة بن عبيد اللّه كان أوّل المبايعين فروي أنّ عليّاً «بويع على منبر رسول اللّه ﷺ ظاهراً، وكان أوّل من بايعه طلحة فقال: هذه بيعة تنكث»[2]. وإن جاء هذا الخبر خلواً من علامات نكث البيعة فإنّ أخباراً أخرى تجعل العلامة يد طلحة الشلاّء فروى الطبري: «نظر حبيب بن ذؤيب إلى طلحة حين بايع فقال: أوّل من بدأ بالبيعة يد شلاّء، لا يتمّ هذا الأمر»[3]، ويروي اليعقوبي: «وصفّق على يده طلحة بن عبيد اللّه، فقال رجل من بني أسد: أوّل يد بايعت شلاّء، أو يد ناقصة»[4]. وقد استغلّت «تقنية اليد الشلاّء» علامة على عدم تمام الأمر بالنسبة إلى الخليفة، ومن ذلك ما ذكره القلقشندي حين ذكر بيعة الحسن ابن عليّ بعد وفاة أبيه فقال: «أوّل من بايعه سعد بن عبادة الأنصاري، وكانت يده شلاّء، فقيل: لا يتمّ هذا الأمر»[5]. ولا يخفى أنّ بيعة سعد بن عبادة للحسن لا يمكن أن

---

(1) ابن العربي، **العواصم من القواصم**، ص 142.
(2) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 123.
(3) الطبري، **التاريخ**، م 3، ص 828.
(4) اليعقوبي، **التاريخ**، ج 2، ص 178.
(5) القلقشندي، **مآثر الإنافة**، ج 1، ص 106.

تكون قد حدثت تاريخياً لأنّ سعداً كان ميّتاً أنذاك ومنذ سنين طويلة[1]. والمهمّ في الخبر بالنسبة إلينا ليست صحّته التاريخيّة بقدر اشتماله على العلامة نفسها الدالة على نكث البيعة أو عدم تمام الأمر بالنسبة إلى الخليفة.

ولم يرد المسلمون الأخذ بمثل هذه الإشارة المتعلّقة بأحد كبار الصحابة المبشّرين بالجنّة فيقول ابن العربي: «وأمّا قولهم «يد شلّاء» لو صحّ فلا متعلّق لهم فيه، فإنّ يدا شُلّت في وقاية رسول اللّه ﷺ يتمّ لها كلّ الأمر، ويتوقّى بها من كلّ مكروه»[2]. إنّ ما أحرج المسلمين يتمثّل في تحوّل يد طلحة التي شُلّت دفاعاً عن النبيّ في غزوة أحد[3] إلى علامة على الغدر ونكث بيعة الإمام.

تفيد هذه الأخبار أنّ خروج طلحة من البيعة، وكذلك الزبير كان أمراً لاحقاً، ولم يكن مبيّتاً، ولكنّ أخباراً أخرى تؤكّد أنّ بيعتهما لم تكن إلا طمعاً في ولاية اليمن والبصرة، فروي أنّه «لمّا بويع عليّ بالخلافة بايعه طلحة بن عبيد اللّه التيمي والزبير بن العوّام الأسديّ رضي اللّه عنهما، فعزم عليّ رضي اللّه عنه على تولية الزبير البصرة، وتولية طلحة اليمن، فخرجت مولاة لعليّ فسمعتهما يقولان: ما بايعناه إلا بألسنتنا وما بايعناه بقلوبنا فأخبرت مولاها فقال: أبعدهما اللّه تعالى، ومن نكث فإنّما ينكث على نفسه، وبعث إلى البصرة عثمان بن حنيف الأنصاري، وإلى اليمن عبد اللّه بن العبّاس»[4]. ويؤيّد هذا الخبر خبر آخر جاء فيه «أنّ الزبير وطلحة أتيا عليّاً بعد فراغ البيعة فقالا: هل تدري على ما بايعناك يا أمير المؤمنين؟ قال عليّ: نعم على السمع والطاعة، وعلى ما بايعتم عليه أبا بكر وعمر وعثمان. فقالا:

---

(1) «مات سنة خمس عشرة، وقيل: سنة أربع عشرة، وقيل: مات سنة إحدى عشرة»، ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 2، ص 223. وكان الحسن بن عليّ بويع سنة 40 هـ بعد مقتل أبيه، والأرجح أنّ خبر القلقشندي وقع فيه خلط باعتبار أنّ الطبري ذكر أنّ قيس بن سعد بن عبادة كان أوّل من بايع الحسن، الطبري، **التاريخ**، م 3، ص 941.

(2) ابن العربي، **العواصم من القواصم**، ص 149.

(3) يذكر ابن حجر العسقلاني في ترجمته لطلحة بن عبيد اللّه: «وشهد أحداً وأبلى فيها بلاء حسناً ووقى النبيّ صلّى اللّه عليه وآله بنفسه، واتّقى النبل عنه بيده حتّى شلّت إصبعه»، **الإصابة**، م 2، ص 220.

(4) ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، ج 7، ص ص 59-60.

لا ولكنّا بايعناك على أنّا شريكاك في الأمر. قال عليّ: لا ولكنّكما شريكان في القول والاستقامة والعون على العجّز والأولاد. قال: وكان الزبير لا يشكّ في ولاية العراق وطلحة في اليمن»[1]. وكان إجراء عليّ السبب المباشر لمعارضة طلحة والزبير اللّذين كان لهما وزن كبير عند أهل البصرة وأهل اليمن وكانا إلى جانب ذلك من أصحاب الثروات الكبيرة[2]. والمهمّ في الخبر أنّنا إزاء خطابين متقابلين: خطاب طلحة والزبير القائم على المصلحة السياسيّة، وخطاب عليّ ذي المرجعيّة الدينيّة الدّال على ضعف الخبرة السياسيّة، والجهل بقواعد السياسة.

لقد كان عليّ من حيث لا يدري يزيد في قوّة خصومه، فجمع الأغنياء إلى عائشة التي بإمكانها تأليب الناس عليه بفضل منزلتها من النبيّ، وازدادت قوّة المعارضة بعد عزل معاوية فاجتمعوا كلّهم على قاعدة طلب الثأر من قتلة عثمان، ووجدوا في سياسة عليّ ما يؤيّد موقفهم.

لم يكتف عليّ عند تولّيه الخلافة بعزل عمّال عثمان الذين لم ير فيهم الكفاءة والمكانة الدينيّة التي تؤهّلهم أن يتولّوْا أمور المسلمين، بل سعى أيضاً إلى محو آثار سياسة عثمان برمّتها فخطب في الناس ومعه عمّار بن ياسر ومحمّد بن أبي بكر الذي عدّ أحد المشاركين البارزين في قتل عثمان[3]: «ألا إنّ كلّ قطيعة قطعها عثمان، ومال أعطاه من مال اللّه فهو مردود على المسلمين في بيت مالهم، فإنّ الحقّ قديم ولا يبطله شيء، واللّه لو وجدته قد تزوّج عليه النّساء وتفرّق في البلدان لرددته»[4].

إنّ السياسة التي بدأ عليّ باتّباعها ترضي شقّاً من المسلمين وصفتهم عائشة في خطبة لها بأنّهم: «الغوغاء من أهل الأمصار وأهل المياه وعبيد أهل المدينة»[5]،

---

(1) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج 1، ص 56.

(2) انظر الأخبار التي جمعها خليل عبد الكريم حول ثروات طلحة والزبير في: **شدو الربابة**، السفر الثاني، الصحابة والصحابة، ص ص 161-171.

(3) ابن العربي، **العواصم من القواصم**، ص 141. وانظر أيضاً: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج 1، ص ص 47-48.

(4) القلهاني، **الكشف والبيان**، ص 57.

(5) ابن الأثير، **الكامل**، ج 3، ص 101. وانظر أيضاً: ابن الجوزي، **المنتظم**، ج 5، ص 79.

ولكنّها سياسة لم ترض أصحاب النفوذ مثل معاوية وعمّال عثمان، ولا أصحاب المطامع السياسيّة كطلحة والزبير، فكانت علاقة عائشة المتوتّرة بعليّ أداة استخدمها أصحاب النفوذ للخروج على عليّ مطالبين بدم عثمان ومكتسبين في الآن نفسه خروج أمّ المؤمنين معهم لاكتساب شرعيّة محاربة عليّ وهو ما يكشفه الخبر الذي رواه القلهاني الإباضي تأكيداً لغدر طلحة والزبير واحتيالهما على عائشة: «ولمّا استقام الناس على عليّ بن أبي طالب خرج طلحة والزبير مخالفَيْن مشاقين مفارقين للمسلمين بعد أن بايعاه وأعطياه صفقة أيديهما فأتيا عائشة أمّ المؤمنين وهي بمكّة فقالا لها: إنّ عليّاً استأثر بهذا الأمر من غير رأي المسلمين ولا مشورتهم وإنّ عثمان قتل مظلوماً بعد أن تاب وخدعاها عن رأيها وبصيرتها في عثمان بعدما كانت تخرج المصحف من حجرتها وتقول أشهد باللّه لقد كفر عثمان بما في هذا المصحف»[1].
تبدو عائشة في الخبر بريئة من الخروج على عليّ فقد خدعها طلحة والزبير استغلالاً لمكانتها بين الناس، ولكنّهما من جهة أخرى استغلا موقفها الشخصيّ من عليّ لتوظيفه سياسيّاً.

بقيت الأخبار المتعلّقة بموقف عليّ من قتل عثمان متضاربة في المصادر، وأخذ كلّ طرف يحكم عليه انطلاقاً من اعتقاده «فإذا كانت بعض المصادر، مصادر الخوارج بالخصوص، تبرز اشتراك عليّ في تحريض الناس على عثمان وعلى قتاله، فإنّ المصادر الأخرى، الشيعيّة والسنّيّة تتجنّب اتّهام عليّ بن أبي طالب بذلك»[2].
إنّ تبرئة عليّ من دم عثمان كانت هدفاً أساسيّاً في المصادر السنّيّة حتّى لا يكون خليفة المسلمين قتل سلفه للقيام مقامه، وخدمة لهذا الهدف كثرت الأخبار المؤكّدة أنّ عليّاً كان راغباً عن الخلافة، وبذلك يتحقّق هدف ثان، إلى جانب تبرئة عليّ من دم عثمان، وهو الردّ على الشيعة القائلين بالنصّ على خلافة عليّ للنبيّ، فتكون الأخبار المبيّنة لزهد عليّ في الخلافة محقّقة لهدفين معاً: الردّ على الخوارج، والردّ على الشيعة.

---

(1) القلهاني، **الكشف والبيان**، ص 61.
(2) محمّد عابد الجابري، **العقل السياسيّ العربي**، ص 201.

2. تبرئة عليّ وتعديل خصومه

لقد حرص عليّ على تولّي أمور المسلمين مباشرة بعد النبيّ، ودلّ على ذلك تخلّفه عن بيعة أبي بكر وتعبيره عن اعتقاده أنّه الوارث الأمثل للنبيّ، ولكنّ الأخبار السنّيّة بالخصوص شاءت أن تنزّهه عن ذلك فذكرت أنّ عليّاً كان زاهداً في الخلافة لولا أنّ الصحابة طلبوا منه ذلك حتّى ينقذ المسلمين[1] فروي «عن محمّد بن الحنفيّة قال: كنت مع أبي حين قُتِل عثمان رضي اللّه عنه فقام فدخل منزله، فأتاه أصحاب رسول اللّه ﷺ فقالوا: إنّ هذا الرجل قد قُتِل ولا بدّ للنّاس من إمام، ولا نجد اليوم أحداً أحقّ هذا الأمر منك، ولا أقدم سابقة، ولا أقرب من رسول اللّه ﷺ فقال: لا تفعلوا فإنّي أكون وزيراً خير من أن أكون أميراً»[2]. بل إنّ أخباراً أخرى تؤكّد أنّ طلحة والزبير اللّذين سيشكّلان جبهة معارضة ضدّ عليّ هما اللّذان بادرا بتنصيب عليّ خليفة وسارعا إلى مبايعته: «واجتمع المهاجرون والأنصار فيهم طلحة والزبير فأتوا عليّاً فقالوا: يا أبا حسن هلمّ نبايعك، فقال: لا حاجة لي في أمركم أنا معكم، فمن اخترتم فقد رضيت به، فاختاروا واللّه»[3]. وقد تطوّرت مثل هذا الأخبار لتأخذ شكل أحاديث منسوبة إلى النبيّ تحثّ عليّاً على عدم السعي إلى الإمارة إلا في حالة طلب منه المسلمون أن يتولّى أمورهم فروي «عن عليّ: قال رسول اللّه ﷺ: أنت بمنزلة الكعبة تُؤْتى ولا تأتي، فإن أتاك هؤلاء القوم فسلّموها إليك، يعني الخلافة، فاقبل منهم، وإن لم يأتوك فلا تأتهم حتّى يأتوك»[4].

إنّ هذه الروايات التي انتقلت تدريجيّاً من مجرّد أخبار يرويها المؤرّخون إلى أحاديث مرفوعة إلى النبيّ تفيد ظاهريّاً أنّ عليّاً لم تكن له رغبة في الخلافة، ولكنّها

---

(1) يذهب الجابري استناداً إلى رواية ذكرها الطبري في تاريخه إلى أنّ الثوّار من اليمنيّين فرضوا على عليّ الخلافة، **المرجع نفسه**، ص 202، ولكن دون أن يقيم اعتباراً لإمكانيّة اندراج مثل هذه الأخبار ضمن سعي المسلمين إلى بيان رغبة عليّ عن الخلافة لتبرئته من دم عثمان، ودرء الأخبار التي تؤكّد سعيه إلى الخلافة منذ وفاة النبيّ.

(2) الطبري، **التاريخ**، م 3، ص 825.

(3) الطبري، **التاريخ**، م 3، ص 825.

(4) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 3، ص 608.

ترمي إلى تبرئة عليّ في ما ينسب إليه من الاشتراك في مقتل عثمان أو على الأقلّ التحريض عليه وإيواء القتلة، وترمي أيضاً إلى تصويب ما حصل في التاريخ من تعاقب الخلفاء. وبهذا يمكن اعتبار مثل هذه الأخبار موجّهة ضدّ كلّ الخصوم على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم. وفي هذا الإطار نفسه يمكننا تنزيل قول منسوب إلى ابن حنبل جاء فيه: «من لم يربّع بعليّ بن أبي طالب في الخلافة فلا تكلّموه ولا تناكحوه»[1]، فهذا الخبر يضع اعتبار عليّ رابع الخلفاء محدّداً من محدّدات الإيمان، وبذلك يتمّ تكفير الشيعة الذين يعتبرون أنّه كان من الواجب أن يكون أوّل الخلفاء، ويتمّ أيضاً تكفير الخوارج الذين نكثوا بيعة عليّ بعد التحكيم ولم يعترفوا به بعد ذلك خليفة. وهذا النوع من الأخبار ذات الأبعاد الجداليّة كثير، ومن ذلك ما يروى «عن عليّ رضي اللّه عنه قال: قال لي النبيّ ﷺ: فيك مَثَلٌ من عيسى، أبغضته اليهود حتّى بَهتُوا أمّه، وأحبّته النصارى حتّى أنزلوه بالمنزلة التي ليس به. ثمّ قال [عليّ]: يهلك فيّ رجلان: محبّ مفرط يقرظني بما ليس فيّ، ومبغض يحمله شنآني على أن يبهتني»[2]. في هذا الخبر إذن تشبيه شيعة عليّ بالنصارى، وتشبيه الخوارج باليهود، وهذا كفيل بإخراج الفرقتين من الإسلام[3].

لقد استعملت مثل هذه الأخبار للردّ على الفرق المخالفة ولكنّ أهل السنّة واجهتهم صعوبات كبيرة في درء الحروب العنيفة التي دارت بين عليّ وغيره من الصحابة لينتهي الأمر إلى صياغة عقائديّة ملزمة قرّرها أبو الحسن الأشعريّ بقوله: «فأمّا ما جرى بين عليّ والزبير وعائشة رضي اللّه عنهم فإنّما كان على تأويل، واجتهاد، وعليّ الإمام، وكلّهم من أهل الاجتهاد، وقد شهد لهم النبيّ ﷺ بالجنّة والشهادة، فدلّ على أنّهم كلّهم كانوا على حقّ في اجتهادهم. وكذلك ما جرى بين

---

(1) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج 1، ص 45.

(2) **مسند ابن حنبل**، مسند العشرة المبشّرين بالجنّة، الحديث 1305. وجاء في: البلاذري، **كتاب جمل من أنساب الأشراف**، ج 2، ص 363: «عن عليّ أنّ النبيّ قال له: يا عليّ إنّ فيك من عيسى مثلاً: أحبّه النصارى حتّى أفرطوا، وأبغضته اليهود حتّى بَهَتُوا أمّه».

(3) إنّ تشبيه الفرق المخالفة للعقائد السنّيّة بأهل الديانات غير الإسلاميّة مطّرد في الأدبيّات الإسلاميّة والمثال الأشهر على ذلك اعتبار القدريّة مجوس الأمّة كما ورد في الحديث النبويّ، انظر: الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 1، ص 159.

عليّ ومعاوية رضي اللّه عنهما كان على تأويل واجتهاد»[1]. ولكنّ هذا التقرير الكلاميّ لم يكن كافياً بالنسبة إلى المحدّثين والمؤرّخين فحاولوا التخفيف من حدّة الصراع بين الصحابة، وخاصّة بين عليّ من جهة وطلحة والزبير من جهة ثانية.

لقد صوّر ما جرى بين عليّ من جهة وطلحة والزبير من جهة ثانية أنّه أمر محتوم لا يمكن تفاديه وفي هذا الإطار نفهم ما روي «عن طلحة قال: سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: ما كانت نبوّة قطّ إلا كان بعدها قتل وصلب»[2]. وعدّ طلحة من الشهداء، ولم يكن ذلك إلا تحقيقاً لبشارة النبيّ فروي عن طلحة أنّ النبيّ كان يقول إذا رآه «من أحبّ أن ينظر إلى شهيد يمشي على وجه الأرض فلينظر إلى طلحة بن عبيد اللّه»[3]، وروي عن عليّ قوله: «سمعت أذني من في رسول اللّه ﷺ وهو يقول: طلحة والزبير جاراي في الجنّة»[4]. ولم يبلغ طلحة هذه الدرجة الرفيعة إلا بعد تخلّيه عن متاع الدنيا فروي أنّه «كان في يد طلحة خاتم من ذهب فيه ياقوتة حمراء فنزعها وجعل مكانها جزعة فأصيب رحمه اللّه يوم الجمل وهي عليه»[5]. واستحقّ طلحة الجنّة أيضاً لأنّه لم ينكث بيعة الإمام فروي «عن ثور بن مجزأة قال: مررت بطلحة بن عبيد اللّه يوم الجمل وهو صريع في آخر رمق فوقفت عليه فرفع رأسه فقال: إنّي لأرى وجه رجل كأنّه القمر ممّن أنت؟ فقلت: من أصحاب أمير المؤمنين عليّ، فقال: أبسط يدك أبايعك، فبسطت يدي وبايعني ففاضت نفسه، فأتيت عليّاً فأخبرته بقول طلحة فقال: اللّه أكبر، اللّه أكبر، صدق رسول اللّه ﷺ، أبى اللّه أن يدخل طلحة الجنّة إلا وبيعتي في عنقه»[6]. وكثرت الأخبار المبينة عن تفجّع عليّ لمقتل طلحة والزبير والأسف لمقتلهما فروي أنّ عليّاً أجلس «طلحة يوم

---

(1) **الأشعريّ، الإبانة عن أصول الديانة**، ص ص 91-92.

(2) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 1، ص 115.

(3) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 1، ص 117. ولاحظ أنّ الخبر سيتكرّر بصيغ مشابهة مع أعرابيّ في: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان الذي يدخل به الجنّة، وكذلك مع عبد اللّه ابن سلام في: الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 468.

(4) **سنن الترمذي**، كتاب المناقب، باب فضل طلحة بن عبيد اللّه.

(5) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 3، ص 220.

(6) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 421.

الجمل فمسح التراب عن رأسه، ثمّ التفت إلى الحسن بن عليّ فقال: وددت أنّي متّ قبل هذا بثلاثين سنة»[1]. أمّا بالنسبة إلى الزبير فإنّ عليّاً أخبر عن النبيّ أنّ قاتله في النّار، فروي أنّ الزبير شهد «الجمل مقاتلاً لعليّ، فناداه عليّ ودعاه فانفرد به وقال له: أتذكر إذ كنت أنا وأنت ورسول اللّه ﷺ فنظر إليّ وضحك وضحكتُ فقلتَ أنت: لا يدع ابن أبي طالب زهوة، فقال: ليس بِمُزْه، ولتقاتلنّه وأنت له ظالم، فذكر الزبير ذلك فانصرف عن القتال، فنزل بوادي السباع، وقام يصلّي، فأتاه ابن جرموز فقتله، وجاء بسيفه إلى عليّ فقال: إنّ هذا سيف طالما فرّج الكرب عن رسول اللّه ﷺ ثمّ قال: بشّر قاتل ابن صفيّة بالنّار»[2]. ولئن كان الخبر يجعل الزبير ظالماً، فإنّ ذلك لم ينقص شيئاً من إيمانه فتعدّل الكفّة بأخبار أخرى منسوبة إلى عليّ، فروي «عن زياد بن حرملة قال: سمعت عليّ بن أبي طالب يقرأ هذه الآية ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[3] قال: هذه في إبراهيم وأصحابه، ليست في هذه الأمّة»[4]. ويتواصل الاستناد إلى النصّ القرآنيّ لغاية تعديل الصحابة فيروى أنّ عمران بن طلحة قدم على عليّ فرحّب به فقال عمران: «ترحّب بي يا أمير المؤمنين وقد قتلت أبي وأخذت مالي؟ قال: أمّا مالك فهو ذا معزول في بيت المال فاغد إلى مالك فخذه، وأمّا قولك قتلت أبي فإنّي أرجو أن أكون أنا وأبوك من الذين قال اللّه عزّ وجلّ: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَٰنًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَـٰبِلِينَ﴾[5]، فقال رجل من همدان: إنّ اللّه أعدل من ذلك. فصاح عليه عليّ صيحة تداعى لها القصر، قال: فمن إذن إذا لم نكن نحن أولئك؟»[6].

---

(1) **المصدر نفسه**، ج 3، ص 420.
(2) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 2، ص 105.
(3) الأنعام 6/ 82. وبقيّة الآية: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾.
(4) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 2، ص 346. وقد جمع الطبري أخباراً كثيرة بمناسبة تفسير الآية الواردة في الخبر لبيان معنى الظلم تفيد أنّ المقصود به هو الشرك، انظر: الطبري، **التفسير**، ج 7، ص ص 297–301.
(5) الحجر 15/ 47.
(6) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 2، ص 385. ويروي الواحدي أنّ الآية الواردة في الخبر نزلت في أبي بكر وعمر وعليّ، وأنّ الغلّ المنزوع هو غلّ الجاهليّة، **أسباب** =

تسعى مختلف هذه الأخبار إلى تبرئة الصحابة وتعديلهم وجعلهم في مرتبة واحدة، وهو ما يبرّر حرص المسلمين عند التعرّض لترجمة طلحة أو الزبير أو عليّ على تأكيد أنّهم متقاربون في السنّ أو أنّهم ولدوا في سنة واحدة فيقال: «كان عليّ بن أبي طالب والزبير وطلحة بن عبيد اللّه وسعد بن أبي وقّاص[1] كان يقال لهم عذار عام واحد. قال إبراهيم: لأنّهم ولدوا في عام واحد»[2]. ويمكن اعتبار الإلحاح على التساوي في الأعمار تقنية مستعملة عند القدامى لبيان التشابه في الأعمال والمثال البارز على ذلك سنّ أبي بكر وعمر المساوي لسنّ النبيّ عند وفاتهما، فقد كان هذا الأمر من فضائل الخليفتين وتعبيراً عن مواصلتهما للتجربة النبويّة وسيراً على خطاه[3].

بمثل هذه الأخبار حاول المسلمون درأ ما وقع من حروب بين جلّة الصحابة، والكفّ عمّا شجر بينهم، ولكنّ فضائل عليّ المرويّة في كتب الحديث السنّيّة قامت في كثير من الأحيان حجّة على أهل السنّة أنفسهم، ولم يكن لهم ردّها لورودها في مجاميع الحديث التي عدّت صحيحة، وتلقّتها الأمّة بالقبول، فكان الالتجاء إلى تأويل الأخبار والمناقب حتّى لا تكون حجّة في يد الخصوم.

= **النزول**، ص 154. وقد ذكر الطبري في تفسيره أخبار مشابهة لخبر الحاكم وأضاف إليها خبراً آخر ذكر فيه أنّ عليّاً يرجو أنّ يكون هو وعثمان معنيّين بالآية، الطبري، **التفسير**، ج 14، ص 46.

(1) ذكر سعد بن أبي وقّاص مع طلحة والزبير وعليّ موظّف أيضاً، فسعد كان ممّن اعتزل الفتنة بعد مقتل عثمان فلم يطلب بدمه ولم يناصر عليّاً، وبذلك تتحقّق العدالة في كلّ الصحابة المتقاتلين والمعتزلين. وحول اعتزال سعد الفتنة انظر: ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 2، ص 234.

(2) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 406. وانظر أيضاً: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 1، ص 44.

(3) روي عن معاوية قوله: «قبض النبيّ ﷺ وهو ابن ثلاث وستين سنة فأتى أبو بكر رضي اللّه عنه وهو ابن ثلاث وستين فأتى عمر رضي اللّه عنه وهو ابن ثلاث وستين»، الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 1، ص 58.

3. النزعة الجداليّة وتأويل الفضائل

بالنظر إلى الظروف السياسيّة التي رافقت استخلاف عليّ، وما نشأ بداية من مقتل عثمان من عقائد متضاربة وقف أهل السنّة في كثير من الأحيان موقف احتراز من فضائل عليّ ومواقفه، فهم من ناحية لا ينكرون فضله لسابقته في الإسلام ومكانته من النبيّ ومن ابنته ومن أحفاد النبيّ، وهو إلى جانب ذلك الخليفة الرابع، ولكنّ فضائله الواردة في المصادر السنّيّة كانت في كثير من الأحيان حجّة للخصوم وخاصّة من الشيعة، فبعض الفضائل تكشف عن أفضليّة عليّ بالنسبة إلى غيره من الصحابة وخاصّة الخلفاء الثلاثة الأوائل، وهذا ما لا يمكن قبوله في الفكر السنّي خصوصاً إذا أخذنا في الحسبان إلحاح عليّ في كثير من الأخبار على أحقيّته بخلافة النبيّ. ومن ناحية أخرى، فإنّ حروب عليّ ضدّ الكثير من الصحابة كعائشة وطلحة والزبير ومعاوية وغيرهم حتّمت على أهل السنّة تبرئة الجميع على قاعدة تعديل الصحابة. ويضاف إلى كلّ ذلك ضرورة الردّ على خصوم عليّ من الخوارج الذين عُدّوا من المارقين على الدّين. وبناء على كلّ ذلك تكون شخصيّة عليّ مشكلة في الفكر الإسلاميّ، وكان من الضروريّ أن توجّه فضائله ومواقفه نحو عدّة أهداف نوجزها في:

- تبرئته من دم عثمان.
- تعديله وتعديل خصومه من الصحابة المطالبين بدم عثمان في الآن نفسه.
- بيان أحقيّته بالخلافة وفق ما وقع في التاريخ، أي دون أن يكون هو الأولى بالخلافة على حساب أبي بكر وعمر وعثمان، وفي هذا ردّ على الفرق المخالفة لأهل السنّة.
- الردّ على خصومه من الخوارج.

لم ينكر المسلمون على اختلاف مذاهبهم فضل عليّ ولكنّ أهل السنّة أخذوا دائماً مسألة الإمامة بعين الاعتبار عند التعرّض لمناقبه وما يروى من الأخبار في فضله، خاصّة إذا اعتبرت تلك الأخبار عند الخصوم، وخصوصاً عند الشيعة، نصّاً على استخلاف عليّ بعد وفاة النبيّ، لذلك أكّد أهل السنّة وجوب فهم تلك الفضائل على أنّها بيان لمنزلة عليّ دون أن يتعدّى الأمر إلى القول بالنصّ، ولذلك أيضاً

اعترفوا بتلك الفضائل كما وردت في مجاميع الحديث وكتب التاريخ ولكن مع وجوب تأويلها حتّى لا تحمل على غير مقصدها.

إنّ أكثر الأحاديث السنّيّة التي تمسّك بها الشيعة تأكيداً لأحقيّة عليّ في خلافة النبيّ هو الحديث المشهور في غدير خمّ[1]، وقد تعدّدت طرق روايات هذا الحديث وعدّ صحيحاً في بعض المصنّفات فأورده الحاكم النيسابوري في «المستدرك» فقال: «عن زيد بن أرقم رضي اللّه عنه قال: لمّا رجع رسول اللّه ﷺ من حجّة الوداع ونزل غدير خمّ أمر بدوحات فقمنا فقال: كأنّي قد دعيت فأجبت إنّي قد تركت الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب اللّه تعالى وعترتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنّهما لن يتفرّقا حتّى يردا عليّ الحوض. ثم قال: إنّ اللّه عزّ وجلّ مولاي وأنا مولى كلّ مؤمن، ثمّ أخذ بيد عليّ رضي اللّه عنه فقال: من كنت مولاه فهذا وليّه، اللهمّ وال من والاه وعاد من عاداه»[2]. وتذكر الأخبار أنّ عليّاً كان يحتجّ بهذا الحديث بياناً لفضله معتبراً الحديث شهادة يجب أداؤها، وإلا كان كتمانها سبباً في العقاب فروي «عن أبي وائل شقيق بن سلمة قال: قال عليّ على المنبر: نشدت اللّه رجلاً سمع رسول اللّه ﷺ يقول يوم غدير خمّ: اللهمّ وال من والاه وعاد من عاداه، إلا قام فشهد، وتحت المنبر أنس بن مالك والبراء بن عازب وجرير بن عبد اللّه، فأعادها فلم يجبه أحد فقال: اللهمّ من كتم هذه الشهادة وهو يعرفها فلا تخرجه من الدّنيا حتّى تجعل به آية يعرف بها. قال: فبرص أنس، وعمي البراء، ورجع جرير أعرابيّاً بعد هجرته»[3].

لم ينكر أهل السنّة حديث غدير خمّ تمام الإنكار ولكنّهم سعوا إلى بيان أنّه لا

---

(1) تذكر كتب التاريخ أنّ يوم الغدير هو اليوم الثامن عشر من ذي الحجّة سنة عشر للهجرة، وكان ذلك اليوم مناسبة للاحتفال في الدولة البويهيّة، فيذكر ابن الأثير بمناسبة تعرّض لأحداث سنة 352 هـ: «وفيها في الثامن عشر ذي الحجّة أمر معزّ الدولة بإظهار الزينة في البلد، وأشعلت النيران بمجلس الشرطة، وأظهر الفرح، وفتحت الأسواق بالليل كما يفعل ليالي الأعياد، فعل ذلك فرحاً بعيد الغدير، يعني غدير خم»، ابن الأثير، **الكامل**، ج 7، ص 280. ويذكر حاجي خليفة عند تعرّضه لكتب الإماميّة في الشرائع أنّ في أحد تلك الكتب: «استحباب غسل يوم الغدير وهو العاشر من ذي الحجّة»، **كشف الظنون**، ج 2، ص 1286.

(2) الحاكم النسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 118.

(3) البلاذري، **كتاب جمل من أنساب الأشراف**، ج 2، ص 386.

يمكن أن يكون حجّة على استخلاف عليّ، وأنّه لا يمثّل نصّاً على الخلافة وكان ذلك بطريقتين، الأولى تمثّلت في التشكيك في كثير من طرق روايات الحديث والطريقة الثانية، وهي الأهمّ، تأويل الحديث حتّى لا يفهم منه النصّ على الخلافة. بالنسبة إلى الطريقة الأولى فإنّنا وقفنا على فصل برمّته أثبته ابن كثير في **البداية والنهاية**[1]، لبيان طرق الحديث وتمييز صحيحها من سقيمها عبر تفحّص الأسانيد منبّها أنّ طرق الحديث الصحيحة لا يمكن أن تكون حجّة للشيعة: «ونحن نورد عيون ما روي في ذلك مع إعلامنا أنّه لا حظّ للشيعة فيه، ولا متمسّك لهم، ولا دليل لما سنبيّنه وننبّه عليه»[2].

وإذا تجاوزنا التشكيك في صحّة الخبر، رأينا أنّ أهل السنّة يقبلونه ولكنّهم لا يفهمون منه النصّ على الخلافة، فسعى أبو نعيم الأصفهاني إلى تأويل معنى المولى والوليّ، فيقول: «فإن احتجّ بالأخبار وقال: قال رسول اللّه: من كنت مولاه فعليّ مولاه، قيل له: مقبول منك وبه نقول، وهذه فضيلة بيّنة لعليّ بن أبي طالب عليه السلام، ومعناه من كان النبيّ مولاه فعليّ والمؤمنون مواليه. [...] والوليّ والمولى في كلام العرب واحد»[3]. يرمي هذا التفسير إذن إلى المماهاة بين الموالاة والولاية، وتسقط بذلك حجّة الشيعة في اعتبار حديث الغدير نصّاً على الولاية، فيجب بهذا الفهم أخذه على معنى الموالاة.

يسعى تعامل أهل السنّة مع حديث الغدير إلى التوفيق بين إثبات فضل عليّ الذي لا ينكرونه، ونفي أن يكون الحديث نصّاً على الخلافة، وهو تعامل مطّرد مع الأحاديث المرويّة في مناقب عليّ التي قد يفهم منها معنى الوصيّة، ومن ذلك ما يروى عن النبيّ أنّه قال لعليّ: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى، إلا أنّه لا نبيّ

---

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 5، ص ص 208-214. ولئن ذكر ابن كثير روايات عديدة لحديث الغدير وردّ أغلبها، فإنّ جلّ كتب التاريخ السنّيّة التي اطّلعنا عليها لم تذكر يوم الغدير ضمن تعرّضها لأحداث السنة العاشرة للهجرة، فلم يذكره الطبري ولا ابن الجوزي ولا ابن الأثير، واللافت أنّه ينسب إلى الطبري «كتاب فضائل عليّ بن أبي طالب رضي اللّه عنه، تكلّم في أوّله بصحّة الأخبار الواردة في غدير خمّ»، ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، م 5، ص 266.

(2) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 5، ص 208.

(3) أبو نعيم الأصفهاني، **تثبيت الإمامة**، ص ص 54-55.

بعدي»[1]. وقد كان «هذا الحديث ممّا تعلّقت به الروافض والإماميّة وسائر فرق الشيعة في أنّ الخلافة كانت حقّاً لعليّ، وأنّه وصّى له بها»[2].

لم ينكر أهل السنّة صحّة الحديث ولكنّهم اختلفوا مع الشيعة في تأويله، فهو لا يؤدّي معنى الوصيّة بالخلافة والنصّ على عليّ. فقد كانت خلافة النبيّ بالنسبة إلى الشيعة موازية لوراثة النبوّة، في حين أكّد أهل السنّة أنّ الاتّصال بين موسى وهارون «ليس من جهة النبوّة بل من جهة من دونها، وهو الخلافة، ولمّا كان خليفة في حياة موسى دلّ ذلك على تخصيص خلافة عليّ للنبيّ ﷺ بحياته»[3]. ويُجعل للحديث سببٌ مخصوص، فيقول النووي: «وهذا الحديث لا حجّة فيه لأحد منهم [الإماميّة وبعض المعتزلة]، بل فيه إثبات فضيلة لعليّ، ولا تعرّض فيه لكونه أفضل من غيره أو مثله، وليس فيه دلالة لاستخلافه بعده لأنّ النبيّ ﷺ قال هذا لعليّ حين استخلفه في المدينة في غزوة تبوك. ويؤيّد هذا أنّ هارون المشبّه به لم يكن خليفة بعد موسى، بل توفّي في حياة موسى وقبل وفاة موسى بنحو أربعين سنة»[4].

لقد حرصت الأخبار على جعل مشابهة عليّ بهارون مشابهة مطلقة حتّى يقطع الطريقُ على القائلين بأنّ الحديث نصّ على الخلافة. وفي إطار تأكيد هذه المشابهة أكّدت الروايات أنّ تسمية أبناء عليّ من فاطمة بأسماء أبناء هارون فروي عن عليّ أنّه قال: «قال: لمّا ولدت فاطمة الحسن جاء النبيّ ﷺ فقال: أروني ابني ما سمّيتموه؟

---

(1) **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة رضي اللّه عنهم، باب من فضائل عليّ بن أبي طالب رضي اللّه عنه.

(2) النووي، **المنهاج**، م 8، ج 15، ص 170.

(3) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 7، ص 74.

(4) النووي، **المنهاج**، م 8، ج 15، ص 170. وقد كان هذا التفسير هو المعتمد في الجدل الكلامي بين السنّة والشيعة فيقول الجويني رادّا على الإماميّة: «وربّما يستروحون إلى ما روي عن النبيّ أنّه قال لعليّ: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى» ولا حجّة لهم في ذلك فإنّه وارد على سبب مخصوص وهو أنّ النبيّ لمّا نهض لغزوة تبوك استخلف عليّاً رضي اللّه عنه على المدينة وشقّ عليه تخلّفه عن رسول اللّه فقال له رسول اللّه ما قال، وأنزله منزلة هارون من موسى في الاستخلاف إذ مرّ موسى لميقاته ثمّ لم يلِ هارون أمراً بعد وفاة موسى بل مات قبله في التيه»، الجويني، **الإرشاد**، ص 422. وانظر سبب ورود الحديث أيضاً في: **سيرة ابن هشام**، م 2، ج 4، ص 94.

قال: قلت: سمّيته حرباً، قال: بل هو حسن. فلمّا ولدت الحسين جاء رسول اللّه ﷺ فقال: أروني ابني ما سمّيتموه؟ قال: قلت: سمّيته حرباً، فقال: بل هو حسين. ثمّ لمّا ولدت الثالث جاء رسول اللّه ﷺ فقال: أروني ابني ما سمّيتموه؟ قلت: سمّيته حرباً، قال: بل هو محسّن، ثمّ قال: إنّما سمّيتهم باسم ولد هارون شبر وشبير ومشبّر»[1]. ولئن بدا هذا الحرص على تأكيد مشابهة عليّ لهارون بياناً لفضل عليّ وبنيه، فإنّ الهدف الأساسيّ يبقى تأكيد أنّ تلك المشابهة لا تعني النصّ على الخلافة بل مجرّد بيان الفضل.

لم ينف أهل السنّة فضائل عليّ إذا لم تتعارض مع ترتيب الخلفاء الأربعة الأوائل، ولكنّ أخبار عليّ وفضائله الواردة في كتب الحديث تنزّلت في إطار جداليّ واضح حول مسألة الإمامة بالدرجة الأولى، فاستغلّت كلّ الإمكانيّات المتاحة للردّ على القائلين بالنصّ على خلافة عليّ حتّى وإن كان النبيّ نفسه راغباً في استخلاف عليّ لأنّ استخلاف أبي بكر كان إرادة إلهيّة وهو ما صرّح به حديث مرويّ «عن عليّ قال: قال رسول اللّه ﷺ: سألت اللّه عزّ وجلّ أن يقدّمك ثلاثاً فأبى عليَّ إلا تقديم أبي بكر»[2].

إنّ هذه الأبعاد الجداليّة التي كانت حاضرة دائماً عند التعرّض لفضائل عليّ هي التي ولّدت الاحتراز من تلك الفضائل حتّى لا تُقدّم صورة غير منسجمة مع الاعتقادات السنّيّة. وقد بدا هذا الاحتراز عند كلّ تساؤل عن المفاضلة بين الصحابة فروي عن بريدة قوله: «كان أحبّ النساء إلى رسول اللّه ﷺ فاطمة، ومن الرجال عليّ. قال إبراهيم بن سعيد: يعني من أهل بيته»[3]. لقد كان من الضروريّ أن

---

(1) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 180. وقال ابن منظور: «ووجدت ابن خالويه قد ذكر شرحها فقال: شَبَّرُ وشَبِيرٌ ومُشَبِّرٌ، هم أولاد هارون [...] ومعناها بالعربيّة: حسن وحسين ومحسّن، قال: وبها سمّى عليّ عليه السلام أولاده شبّر وشبير ومشبّر، يعني: حسناً وحسيناً ومحسّناً»، **لسان العرب**، مادّة: (ش.ب.ر). والملاحظ أنّ بعض الروايات تؤكّد أنّ عليّاً سمّى الحسن أوّلاً بحمزة والحسين بجعفر فغيّر النبيّ اسميهما، ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 7، ص 332.

(2) المحبّ الطبري، **الرياض النضرة**، ص 251.

(3) **سنن الترمذي**، كتاب المناقب، باب فضل فاطمة بنت محمّد ﷺ.

يضاف قول إبراهيم بن سعيد إلى الخبر حتّى لا يفهم على غير مقصده ويعتبر عليّ أفضل من أبي بكر، وحتّى لا تعتبر فاطمة أفضل من عائشة خاصّة وأنّ في مجاميع الحديث السنّيّة ما يوازي الخبر فقد روي عن عمرو بن عاص أنّه سأل النبيّ: «أيّ الناس أحبّ إليك؟ قال: عائشة. قلت: من الرجال: قال أبوها»[1].

وفي هذا الإطار الجداليّ نفسه يمكننا تنزيل مقالة العثمانيّة التي كان هدفها تفضيل أبي بكر بالخصوص على عليّ، فتمّت الموازنة بين صحبة أبي بكر للنبيّ في الغار أثناء الهجرة إلى المدينة، ومبيت عليّ على الفراش فاعتبر العثمانيّة أنّ «أمر الغار وقصّة أبي بكر وصحبته مع النبيّ ﷺ نطق به القرآن وصحّ به الإجماع، كالصلوات الخمس، والزكاة المفروضة، والغسل من الجنابة، حتّى إنّ من أنكر ذلك عند الأمّة مجنون أو كافر. وأمر عليّ ونومه على الفراش إنّما جاء مجيء الحديث، وكما تجيء روايات السير وأشعارها، وهذا لا يوازن ذا ولا يكاله»[2].

ووصل الأمر إلى تفضيل بعض الصحابة الذين لم يكن لهم وقع كبير في الضمير الإسلاميّ على عليّ، فيذهب الجاحظ مثلاً إلى القول بأفضليّة إسلام زيد وخبّاب على إسلام عليّ لأنّه كان حدثاً في حين كانا راشدين عند إسلامهما[3]. وتمّ تجاوز كلّ ذلك إلى نفي العديد من فضائل عليّ التي أثبتها له عامّة أهل السنّة، فذهبت العثمانيّة إلى أنّ عليّا لم يذكر في الحفّاظ ولا القرّاء ولا المفسّرين ولا المحدّثين ولا الفقهاء[4]، ولم يعتبر من العالمين بالكتاب[5]، وإلى جانب ذلك لم يكن من الذين عرفوا بقوّة السلطان، ولم يعدّ من أصحاب الفتوح والبارعين في السياسة والدهاة[6]. وتؤكّد العثمانيّة أنّه لم يكن لعليّ أيّ فعل ظاهر قبل الهجرة[7] واعتبر لذلك واحداً من عامّة المسلمين لا يفضل غيره وهو ما عبّر عنه

---

(1) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة ذات السلاسل.
(2) الجاحظ، العثمانية، ص 44.
(3) المصدر نفسه، ص 22.
(4) المصدر نفسه، ص 93.
(5) المصدر نفسه، ص 121.
(6) المصدر نفسه، ص 94.
(7) الجاحظ، العثمانية، ص 38.

الجاحظ حين قال: «كأنّ عليّاً ورجلاً من عُرْضِ المسلمين في ذلك الدّهر سواء»[1].

لم تكن مقالة العثمانيّة التي عبّر عنها الجاحظ المعتزليّ مطابقة لما ذهب إليه أهل السنّة في نظرتهم إلى عليّ وإن اشتركت معها في تفضيل أبي بكر، فقد اعترف عموم أهل السنّة بفضل عليّ وسابقته، وبمواقفه في الإسلام، واعترفوا له بعلمه وفقهه غير أنّ قرابته من النبيّ شكّلت أهمّ فضائله، وأكسبته بالإضافة إلى تبعاتها سلطة روحيّة رفعته في الضمير الإسلامي مكاناً عليّاً.

4. القرابة وتبعاتها

كان النسب أهمّ فضائل عليّ بن أبي طالب لقرابته الدمويّة من النبيّ، وأكّدت كتب التراجم والطبقات انتسابَه إلى بني هاشم من جهة الأب والأمّ فقد كانت «أمّه فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف، وهي أوّل هاشميّة وُلِدت لهاشميّ»[2]. وكان هذا الانتماء إلى بني هاشم، وهو الفرع القرشيّ الذي ينحدر منه النبيّ ميزة هامّة بالنسبة إلى عليّ واعتبر ذلك من أعظم فضائله فروي عن النبيّ قوله: «الناس من شجر شتّى، وأنا وعليّ من شجرة واحدة»[3]. ويتأكّد هذا المعنى في عديد الأخبار ومن ذلك قول ما روي عن النبيّ «عليّ منّي، وأنا من عليّ»[4].

إنّ نسب عليّ مهمّ جدّاً في تشكيل صورته باعتبار أنّه يصله بالنبيّ مباشرة، ولا نغفل هنا عن أنّ نسب النبيّ نفسه كان بدوره مشكّلاً لملامح صورته، فكتب السيرة تنطلق دائماً بذكره لا لغاية التأريخ والضبط بل أساساً لغايات تمجيديّة وعقائديّة، ذلك أنّ «مبحث النسب النبويّ، وهو عنصر أساسيّ في ضبط السيرة وسردها عند كتّاب السيرة وغيرهم، يؤكّد من خلال فحصه أنّه مبحث مركّب، فهو من جهة يريد تأكيد نقاوة نسب الرسول، ولكنّه من جهة ثانية سرعان ما يعمد إلى طرح النسب

---

(1) **المصدر نفسه**، ص 87.
(2) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، م 1، ص 133.
(3) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص 168.
(4) **سنن الترمذي**، كتاب المناقب، باب مناقب عليّ.

خارج الإطار المتعارف عليه بإدخاله في دائرة النبوّة، ونصبح بذلك نصل بين دائرة مركزها إبراهيم، ودائرة ثانية جوهرها محمّد»[1].

للنسب إذن في بعض الحالات وظائف تتجاوز به مجرّد الضبط إلى أغراض تمجيديّة، وهذا ما ينطبق في حالة عليّ، فهو من أهل البيت الذين كانت لهم لدى المسلمين عموماً مكانة كبيرة، وخصّصت لهم كتب الحديث أبواباً في الفضائل.

نقف في الأدبيّات الإسلاميّة على ما يشي بتغيّر النظرة إلى النسب، والسعي إلى إضعاف رابطة الدم حتّى تقوم الرابطة الدينيّة محلّها، وفي النصّ القرآني وما قام عليه من تفسير ما يؤكّد ذلك ومنه ما روي في الخبر عن أبي هريرة «لمّا أنزلت هذه الآية: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾[2] دعا رسول اللّه ﷺ قريشاً فاجتمعوا فعمّ وخصّ فقال: يا بني كعب بن لؤي أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني مرّة بن كعب أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد شمس أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد مناف أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني هاشم أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد المطلب، أنقذوا أنفسكم من النار يا فاطمة أنقذي نفسك من النار، فإني لا أملك لكم من اللّه أنّ لكم رحماً سأبلها ببلالها»[3]. ولكن هل من الممكن تصوّر أنّ الرابطة الدمويّة، أساس المجتمع القبلي، تفقد مكانتها بعد ظهور الإسلام بسنوات قليلة؟ قد تكون في تبعات هذه القرابة من تصرّفات النبيّ مع عليّ وتقديمه له في مواطن كثيرة ما يجيب عن مثل هذا التساؤل.

بالإضافة إلى صلة القرابة الدمويّة فإنّ الأخبار تجعل عليّاً يتربّى في كنف النبيّ: «وكان ممّا أنعم اللّه به على عليّ أنّ قريشاً أصابتهم أزمة شديدة وكان أبو طالب ذا عيال كثيرة فقال رسول اللّه لعمّه العبّاس، وكان من أيسر بني هاشم، يا عبّاس، إنّ أخاك أبا طالب كثير العيال، وقد أصاب الناس ما ترى من هذه الأزمة، فانطلق حتّى تخفّف عنه من عياله، فأخذ رسول اللّه عليّاً فضمّه إليه، فلم يزل مع رسول اللّه حتّى بعثه اللّه نبيّاً فاتّبعه عليّ وآمن به وصدّقه»[4]. ونظراً إلى نشأته في حجر النبيّ

---

(1) منصف الجزّار، **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول**، ص 48.
(2) الشعراء 26/ 214.
(3) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾.
(4) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 3، ص 25.

وتصديقه به منذ بداية الإسلام جعلته الأخبار «لم يعبد الأوثان قطّ»[1]. وبذلك يبتعد الرجس عن أهل البيت كما فهم جلّ المفسّرين من آية الأحزاب 33/ 33[2].

تعود صورة محمّد للحضور مرّة أخرة لتكون نواة تنبني عليها إحدى جوانب صورة صحابته، فالقول إنّ عليّاً لم يعبد الأوثان كما جاء في الخبر استحضار لما ترسّخ لدى المسلمين عن النبيّ من أنّه لم يعبد الأصنام ولم يتقرّب إليها وعاش فترة ما قبل النبوّة يبغضها، مع البحث عن كلّ المخارج الممكنة للأخبار الواردة في السيرة والمبينة عن علاقة محمّد بدين قومه قبل مبعثه[3] وهذا يندرج في إطار صورة تسعى إلى تنزيه النبيّ عن عقائد الشرك، وهو تنزيه طال أهل بيته ومن بينهم عليّ.

ولم تقف صلة عليّ بالنبيّ عند هذا الحدّ، فقد توطّدت بفضل زواج عليّ بفاطمة بنت محمّد، وهو زواج عُدّ مباركاً بل أمراً إلهيّاً لم ترده فاطمة ولا والدها وإنّما قدّره اللّه فقد روي «أن أبا بكر خطب فاطمة إلى النبيّ فقال: يا أبا بكر أنتظر بها القضاء، فذكر ذلك أبو بكر لعمر فقال له عمر: ردّك يا أبا بكر. ثمّ إنّ أبا بكر قال لعمر: أخطب فاطمة إلى النبيّ فخطبها فقال له مثل ما قال لأبي بكر: أنتظر بها القضاء. فجاء عمر إلى أبي بكر فأخبره فقال له ردّك يا عمر. ثمّ إنّ أهل عليّ قالوا لعليّ: اخطب فاطمة إلى رسول اللّه فقال: بعد أبي بكر وعمر، فذكروا له قرابته من النبيّ فخطبها فزوّجه النبيّ»[4]. لئن كان قبول الرسول تزويج فاطمة بعليّ مستجيباً

---

(1) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 3، ص 21.

(2) رغم أنّ سياق آية الأحزاب 33/ 33 التي جاء فيها ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا﴾، يتعلّق بنساء النبيّ فإنّ أغلب المرويّات تذهب إلى اعتبار أنّ الآية نزلت في فاطمة وعليّ والحسن والحسين، انظر مثلاً: الطبري، التفسير، ج 22، ص ص 8-12، ولم يرو الطبري هناك إلا رواية واحدة عن عكرمة جاء فيها: «كان عكرمة ينادي في السوق: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا﴾، قال: نزلت في نساء النبيّ ﷺ خاصّة».

(3) راجع في هذا الصدد المبحث الذي عقده عبد اللّه جنّوف حول «العقيدة والعبادة في حياة محمّد قبل البعثة» وخاصّة الفقرتين «الأكل من طعام أهل الأوثان وذبائحهم» و«عبادة الأصنام» وفيها إيراد لعدد كبير من الأخبار حول علاقة النبيّ بالأوثان والأصنام والذبائح وتحليل لها، **محمّد قبل البعثة**، (بحث لنيل شهادة التعمّق في البحث، كليّة الآداب بمنّوبة، 1999)، ص ص 49-59.

(4) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 8، ص 19. وانظر أيضاً: البلاذري، **كتاب جمل من أنساب الأشراف**، ج 2، ص 30.

في بعض وجوهه لما دأب عليه العرب من تزويج البنت لابن عمّها، وربّما كان أيضاً اختيارا من الرسول لزوج شابّ لابنته إذا قارنّا سنّ عليّ بسنّ أبي بكر وعمر، فإنّ عبارة «أنتظر بها القضاء» في الخبر بدت لنا لافتة للنظر، فكأنّ الأمر مرتبطة بالمشيئة الإلهيّة التي أرادت أن يكون عليّ دون غيره زوجاً لفاطمة ممّا يجعل الأمر يقترب من الزواج المقدّر سلفاً فيرتقي في الضمير الإسلاميّ إلى مرتبة الفضائل ليغدو زواج عليّ ببنت النبيّ ضرباً من المناقب المحسوبة لفائدة فتعلي من مكانته، وتعزّز منزلته الروحيّة لدى المسلمين.

وبالإضافة إلى ذلك فإنّ قصّة موافقة النبيّ على زواج عليّ من فاطمة بعد ردّ أبي بكر وعمر تحيل على تقديم الرسول لابن عمّه في الكثير من المسائل ونستحضر هنا مثلاً قصّة أخرى تتعلّق ببناء مسجد قباء التي عدّت بدورها من بين فضائل عليّ. والقصّتان تلتقيان في طابعهما المقدّس الذي كان بأمر اللّه فروي «عن جابر بن سمرة قال: لمّا سأل أهل قباء النبيّ ﷺ أن يبني لهم مسجداً، فقال رسول اللّه ﷺ: لِيَقُومَ بعضكم فيركب النّاقة، فقام أبو بكر رضي اللّه عنه فركبها فحرّكها فلم تنبعث، فرجع فقعد. فقام عمر رضي اللّه عنه فركبها فحرّكها فلم تنبعث، فرجع فقعد. ثمّ قال رسول اللّه ﷺ لأصحابه: ليقوم بعضكم فيركب الناقة، فقام عليّ رضي اللّه عنه، فلمّا وضع رجله في غرز الركاب وثَبَتْ به. قال رسول اللّه ﷺ: يا عليّ، ارخِ زمامها، وابنوا على مدارها فإنّها مأمورة»[1].

صحيح أنّ للقصّتين غرضين مختلفين، غير أنّهما من ناحية بنيتهما متشابهتان، ففي كلتيهما يقوم أبو بكر وعمر بالمحاولة فلا ينجحان، في حين ينجح عليّ لأنّ المشيئة الإلهيّة أرادت ذلك، فيصبح تزويج فاطمة بعليّ، تماماً كقصّة بناء مسجد قباء خارجة بالكليّة عن إرادة للنبيّ أو غيره، وتجعل من الأمرين إلهيّين. ولكن، وإن كان ذلك، في قراءة أولى، يُعتبر فضلاً لعليّ، فإنّه في قراءة أخرى قد يلمّح إلى أنّ النبيّ لا يفضّل عليّاً على أبي بكر وعمر بل الأمر متعلّق فقط بما أراده اللّه.

كان عرس فاطمة أحسن الأعراس على بساطته فروي عن عائشة وأمّ سلمة

---

(1) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 2، ص 246. ولاحظ أنّ الخبر شبيه بقصّة بناء مسجد النبيّ وبيته عند قدومه مهاجراً إلى يثرب.

قولهما: «أمرنا رسول اللّه ﷺ أن نجهّز فاطمة حتّى ندخلها على عليّ فعمدنا إلى البيت ففرشناه تراباً ليّناً من أعراض البطحاء ثمّ حشونا مرفقتين ليفاً، فنفشناه بأيدينا، ثمّ أطعمنا تمراً وزبيباً وسقينا ماء عذباً، وعمدنا إلى عود فعرضناه في جانب البيت ليلقى عليه الثوب، ويعلّق عليه السقاء، فما رأينا عرساً أحسن من عرس فاطمة»[1]. ولكنّ فضل عليّ بزواجه بفاطمة لم يكن فضلاً مطلقاً، فقد تزوّج عثمان ببنتي النبيّ رقيّة وأمّ كلثوم، ولم يكن بإمكان عليّ أن يتزوّج على فاطمة فروي أنّ النبيّ خطب على المنبر فقال: «إنّ بني هشام بن المغيرة استأذنوني أن يُنْكحوا ابنتهم عليَّ بن أبي طالب، فلا آذن لهم، ثمّ لا آذن لهم، ثمّ لا آذن لهم، إلا أن يحبّ ابن أبي طالب أن يطلّق ابنتي وينكح ابنتهم، فإنّما ابنتي بَضْعة منّي يَريبني ما رابها، ويؤذيني ما آذاها»[2]. وعبثاً حاول المسلمون تبرير هذا النهي بإرجاعه إلى عدم إمكانيّة الجمع بين بنت النبيّ وبنت أبي جهل، فالأرجح أنّ النبيّ منع عليّاً من الزواج على فاطمة مطلقاً سواء تعلّق الأمر ببنت أبي جهل أو بغيرها، ولم يتسنّ لعليّ الزواج مرّات أخرى إلا بعد وفاة فاطمة.

وبالإضافة إلى الزواج بفاطمة فإنّ قرابة عليّ من النبيّ قد كانت عاملاً فاعلاً في عديد المواقف ومن ذلك مؤاخاة النبيّ لعليّ في المدينة بعد الهجرة فروي أنّه «لمّا ورد رسول اللّه ﷺ المدينة آخى بين أصحابه، جاء عليّ رضي اللّه عنه تدمع عيناه فقال: يا رسول اللّه، آخيت بين أصحابك، ولم تؤاخ بيني وبين أحد. فقال رسول اللّه ﷺ: يا عليّ أنت أخي في الدنيا والآخرة»[3]. ورجّحت القرابة من النبيّ كفّة عليّ على حساب أبي بكر في آخر حياة النبيّ فقد روي عن ابن إسحاق: «نزلت براءة وقد بعث النبيّ ﷺ عليّاً على الحجّ فقيل: لو بعثت بها إلى أبي بكر؟ فقال: لا

---

(1) **سنن ابن ماجة**، كتاب النكاح، باب الوليمة.

(2) **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة رضي اللّه عنهم، باب فضائل فاطمة بنت النبيّ عليها الصلاة والسلام.

(3) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 15. وجاء في سند الخبر جميع بن عمير الذي عدّه عبد اللّه بن عديّ الجرجاني من الضعفاء لروايته أحاديث كثيرة في فضل عليّ أهمّها هذا الحديث، انظر: **الكامل في ضعفاء الرجال**، ج 2، ص 166.

يؤدّي عنّي إلا رجل من أهل بيتي»[1]. ويشير خبر آخر أنّ النبيّ بعث بسورة التوبة مع أبي بكر، ولكنّه استدرك الأمر بعد ذلك فبعثها مع عليّ وهو ما تكشفه رواية «عن أنس أنّ النبيّ ﷺ بعث ببراءة مع أبي بكر، فلمّا بلغ ذا الحليفة قال: لا يبلّغها إلا أنا أو رجل من أهل بيتي، فبعث بها مع عليّ»[2].

لئن كانت مثل هذه الأخبار تصرّح بامتياز عليّ على غيره من الصحابة نظراً إلى قرابته من النبيّ فإنّها تلمّح في الآن نفسه بجانب آخر من صورة عليّ أكّدته الأحاديث ونقصد اعتراف المسلمين لعليّ بسعة علمه، وقد كان ذلك الاعتراف مركّزاً في قسم كبير من الأخبار على المفاضلة بين عليّ وغيره من كبار الصحابة فروي «عن ابن عبّاس قال: مرّ عليّ بن أبي طالب بمجنونة بني فلان وقد زنت وأمر عمر بن الخطّاب برجمها فردّها عليّ وقال لعمر: يا أمير المؤمنين، أترجم هذه؟ قال: نعم. قال: أوما تذكر أنّ رسول اللّه ﷺ قال: رُفِعَ القلمُ عن ثلاث، عن المجنون المغلوب على عقله، وعن النائم حتّى يستيقظ، وعن الصبيّ حتّى يحتلم. قال: صدقت. فخلّى سبيلها»[3]. وهذا الموقف يدخل في إطار القضاء، الذي سيمتاز فيه عليّ على غيره، ويُرجع ذلك أساساً إلى دعوة النبيّ وبركته فقدر روي عن «عن عليّ رضي اللّه عنه قال: بعثني رسول اللّه إلى اليمن وأنا حديث السنّ، قال: قلت: تبعثني إلى قوم يكون بينهم أحداث ولا علم لي بالقضاء؟ قال: إنّ اللّه سيهدى لسانك ويثبّت قلبك. قال: فما شككت في قضاء بين اثنين بعد»[4].

لقد عدّ علم عليّ امتيازاً ولكنّ أهمّ ما وقر في الضمير الإسلاميّ عنه شجاعته التي برزت في عديد المواقف وأوّلها مبيته في فراش النبيّ ليلة الهجرة، وهو موقف أصبح في كتب التراجم والسير مضرباً للأمثال حتّى للملائكة فروى «الثعلبي المفسّر قال: رأيت في بعض الكتب أنّ رسول اللّه ﷺ لمّا أراد الهجرة خلّف عليّ بن أبي طالب بمكّة لقضاء ديونه وردّ الودائع التي كانت عنده، وأمره ليلة خرج إلى الغار، وقد أحاط

---

(1) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 8، ص 83.
(2) **المصدر نفسه**، ج 8، ص 320.
(3) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 1، ص 389، وكذلك في ج 2، ص 68.
(4) **مسند ابن حنبل**، مسند العشرة المبشّرين بالجنّة، الحديث 637.

المشركون بالدار، أن ينام على فراشه، [. . .] ففعل ذلك. فأوحى اللّه إلى جبريل وميكائيل عليهما السلام أنّي آخيت بينكما، وجعلتُ عمر أحدكما أطول من عمر الآخر فأيّكما يؤثر صاحبه بالحياة؟ فاختارا كلاهما الحياة، فأوحى اللّه عزّ وجلّ إليهما: أفلا كنتما مثل عليّ بن أبي طالب، آخيت بينه وبين نبيّي محمّد فبات على فراشه يفديه بنفسه، ويؤثره بالحياة؟»[1]. ولم يكن موقفه هذا إلا منطلقاً للمشاركة في كلّ الغزوات باستثناء تبوك، وقد جعل المسلمون من عليّ بطلاً في كلّ الغزوات فتشكّلت أخبار عديدة تضخّم بطولته الخارقة، فها أنّ جابر بن عبد اللّه يقول: «حمل عليّ الباب على ظهره يوم خيبر حتّى صعد المسلون عليه ففتحوها، وإنّهم جرّوه بعد ذلك فلم يحمله إلا أربعون رجلاً»[2]. ويتواصل هذا التضخيم، فيكون الذين بارزهم عليّ وتغلّب عليهم ممّن عرفوا ببطشهم ومن ذلك عمرو بن ودّ الذي صوّرت مبارزته لعليّ في شكل ملحميّ إذ جبن كلّ من كان مع النبيّ على مبارزته[3].

إنّ مكانة عليّ الروحيّة في الضمير الإسلاميّ حتّمت على المسلمين الارتفاع بعليّ إلى مرتبة الشهداء فجعلت مقتله أمراً لا مفرّ منه، واستغلّت لذلك الأحاديث المرفوعة إلى النبيّ للتنبّؤ بمقتله فروي «عن جابر رضي اللّه عنه قال: قال رسول اللّه ﷺ لعليّ رضي اللّه عنه: إنّك امرؤ مستخلف، وإنّك مقتول، وهذه مخضوبة من هذه، لحيته من رأسه»[4]. وقول النبيّ جعل عليّاً متأكّداً تماماً من مقتله فروي «عن زيد بن أسلم أنّ أبا سنان الدؤلي عاد عليّاً في شكوى له [. . .]، قال: فقلت له: لقد تخوّفنا عليك يا أمير المؤمنين في شكواك هذه. فقال: لكنّي واللّه ما تخوّفت على نفسي منها لأنّي سمعت رسول اللّه ﷺ الصادق المصدوق يقول: إنّك ستضرب»[5]. وكان لمقتل عليّ أثره حتّى على الحجارة فروي «عن ابن شهاب قال: قدمت دمشق وأنا أريد الغزو فأتيت عبد الملك لأسلّم عليه [. . .] فقال لي: يا ابن شهاب أتعلم ما كان في بيت المقدس صباح قُتل عليّ بن أبي طالب؟ فقلت: نعم.

(1) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 3، ص 599.
(2) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص 164.
(3) **انظر**: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 4، ص 106.
(4) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 2، ص 247.
(5) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 122.

فقال: هلمّ، فقمت من وراء الناس حتّى أتيت خلف القبّة فحوّل إليّ وجهه فأحنى عليّ فقال: ما كان؟ فقلت: لم يرفع حجر من بيت المقدس إلا وجد تحته دم. فقال: لم يبق أحد يعلم هذا غيري وغيرك، لا يسمعنّ منك أحد»[1].

ولئن بدا هذا الخبر في ظاهره دالاً على عظم مقتل عليّ، فإنّه في باطنه يوجّه التهمة إلى بني أميّة، فلم تكن الدماء تحت حجارة المدينة ولا مكّة ولا حتّى الكوفة ولا غيرها من الأمصار بل كانت تحت أحجار الشام مركز حكم بني أميّة.

ولكن رغم هول مقتل عليّ ووقعه في نفوس المسلمين فإنّهم لم ينسوا خلافاتهم العقائديّة فحرصت الأخبار على تغييب قبر عليّ فيروى أنّه «دفن بالكوفة عند مسجد الجماعة في قصر الإمارة، وغُيّب قبرُه»[2]. ويروى أنّه لمّا قُتل «صُرَّ في صندوق وأكثِر عليه من الكافور، وحُمل على بعير يريدون به المدينة، فلمّا كان ببلاد طيء أضلّوا البعير ليلاً، فأخذته طيء وهم يظنّون أنّ بالصندوق مالاً، فلمّا رأوا ما فيه خافوا أن يُطلبوا، فدفنوا الصندوق بما فيه ونحروا البعير فأكلوه»[3].

إنّ تغييب مكان الدفن في مثل هذه الأخبار يقطع الطريق أمام المخالفين لأهل السنّة وخاصّة الشيعة في ما يتعلّق بجانب من اعتقاداتهم في الأئمّة والتبرّك بقبورهم لاسيّما إذا ارتبط الأمر بقبر الإمام عليّ، وهذا يؤكّد لنا مرّة أخرى أنّ صورة عليّ التي تشكّلت عبر الأخبار والمرويّات عن النبيّ متأثّرة إلى حدّ كبير بالعوامل السياسيّة والعقائديّة المتأخّرة، وأخذت الأخبار الواردة في فضله الصراع الكلامي بين مختلف الفرق الإسلاميّة بعين الاعتبار، ولهذا السبب كانت الأخبار مركّزة على فضله من الناحية الدينيّة الروحيّة، في حين جرّدت عليّاً من صفة القائد السياسيّ القادر على ضبط المجتمع الإسلاميّ بكلّ تحوّلاته، ووجد المسلمون في مواقف عليّ وشخصيّته ما يساعدهم على التوفيق بين مقتضيات الضمير وإكراهات السياسة.

---

(1) المصدر نفسه، والصّفحة نفسها.

(2) القلقشندي، **مآثر الإنافة**، ج 1، ص 100.

(3) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، م 1، ص 138.

خاتمة الباب الأوّل

لقد سعينا في هذا الباب الأوّل إلى الوقوف على صورة الحاكم المثالي كما جاءت في أخبار ثلاثة من الخلفاء الأربعة الأوائل وهم أبو بكر وعمر وعليّ. ولاحظنا أنّ فضائل أبي بكر المبثوثة في كتب الحديث وغيرها كانت موجّهة أساساً لتأكيد أحقيّة أبي بكر بعد وفاة النبيّ بخلافته، وإقصاء كلّ الإمكانيّات الأخرى عبر تشكيل صورة تجعل منه الخليفة الشرعيّ الوحيد. ولذلك كانت فضائل أبي بكر متأثّرت إلى حدّ كبير بالخلاف حول الإمامة الكبرى وما تلا وفاة النبيّ من صراعات سياسيّة أخذت أبعاداً عقائديّة لاحقة، وهي أبعاد رمت بالصورة في دائرة الجدل الكلامي فتأثّرت ملامحها بها، وأحوج أهل السنّة إلى ما يشبه النصّ على خلافة أبي بكر ردّاً على الخصوم الأبرز في هذا المجال، أي الشيعة أساسا القائلين بالنصّ على خلافة عليّ.

لقد كانت الحكمة والثبات في المواقف الحاسمة من أهمّ خصال أبي بكر في حياة النبيّ وبعد وفاته، ولكنّ تلك الحكمة احتاجت قوّة ونفوذاً ارتبطا بشخصيّة عمر بن الخطّاب الذي كان حضوره شديد الوقع في التجربة السياسيّة الإسلاميّة سواء بفرض أبي بكر خليفة أو أثناء فترة حكمه التي بدأت فيها ملامح الدولة تتشكّل بفضل الفتوحات وما نتج عنها من تحوّلات اجتماعيّة واقتصاديّة. وكانت تلك التحوّلات سبباً مباشراً في تعامل مختلف عمّا كان زمن النبيّ وأبي بكر، فهو تعامل لم يجد بدّاً من إعادة النظر في النصوص، ومن بينها النصّ القرآني نفسه. وهذا كلّه أحوج المسلمين إلى رسم صورة الخليفة القويّ الملهم العادل، واستقام ذلك في شخصيّة عمر فكان رعياً عادلاً.

ولا تستقيم الشرعيّة والنفوذ إلا في ظلّ السلطة المؤثّرة، وليس هناك من سلطة أبلغ أثراً في النفوس من سلطة روحيّة تضرب بجذورها في الدين فكانت صورة عليّ ابن عمّ النبيّ، وزوج ابنته التي أحبّها، وأبو أحفاده ذوي الوقع في الضمائر. ولاحظنا من خلال استقراء فضائل عليّ أنّ أهل السنّة كانوا شديدي الحذر في التعامل معها، فأوّلوا ما خدم مصالح خصومهم، وأنكروا ما لم يجدوا له تأويلاً، فاندرجت صورته في إطار جداليّ بامتياز.

إنّ الملاحظة الأبرز في هذا الباب الأوّل أنّ صورة الصحابي السياسيّة من خلال كتب الحديث قامت أساساً على بيان الصورة الناصعة ودرء كلّ ما من شأنه أن يخلّ بصورة مثال ترسّخت في الضمير الإسلامي وذلك بحجب الصراعات السياسيّة عبر الفضائل، وهو حجب لم تتقيّد به أخبار كثيرة في كتب التاريخ بالخصوص. غير أنّ ذلك لم يمنع من كشف الفضائل عند استقرائها في ضوء الجدل العقائدي والسياسي، ومقارنتها بأخبار الدولة الإسلاميّة الناشئة زمن الخلفاء الأوائل بأنّها إنتاج الظروف التي أحاطت بالمجتمع الإسلامي بعد وفاة النبيّ. وهي الظروف نفسها التي ولّدت مواقف متعدّدة أخذت في كثير من الأحيان طابعاً أخلاقيّاً بالدرجة الأولى وإن كانت عند النظر والتدقيق مواقف سياسيّة بالامتياز وهو ما سنحاول النظر فيه في الباب الثاني من هذا البحث.

الباب الثّاني

من السياسيّ إلى الأخلاقيّ



«الحقائق التاريخيّة والعلميّة تثبت في كلّ مرحلة من مراحل تطوّر المجتمع أنّ القيم الأخلاقيّة والقوانين تخضع للضرورة الاقتصاديّة»

نوال السعداوي، **المرأة والجنس**، ص 62.

للأخلاق وشائج قربى بالشأنين السياسيّ والاجتماعيّ، وبالظروف الحضاريّة العامّة التي تسهم في تشكيل المنظومة الأخلاقيّة، ونقول ذلك رغم اطّلاعنا على بعض الدراسات التي يمكن نعتها بالتمجيديّة تسعى إلى ربط الأخلاق الإسلاميّة بالقرآن والسنّة دون إقامة كبير اعتبار لدور الاجتماع وتغيّراته في بلورة صورة أخلاقيّة ما[1]. وما تتجاهله هذه الدراسات التمجيديّة أيضاً، إذا قصرنا حديثنا على الفترة الإسلاميّة الأولى، أنّ القرآن رغم تضمّنه للمسألة الأخلاقيّة فإنّه لم يقطع تمام القطع مع القيم السابقة عن الإسلام، فالتأثّر والتأثير أمران حتميّان في هذا المجال.

يجعلنا هذا الرأي نطرح إشكالاً قد يصعب حلّه وهو مدى إمكانيّة التمييز بين ما كرّسه الإسلام من قيم، وما ورثه عن العصر السابق عنه[2]. ما نطرحه هنا هو إلى أيّ حدّ تمكّن المسلمون الأوائل ممثّلين في الصحابة من تجاوز الموروث الأخلاقيّ السابق عن الإسلام؟ وإذا لم يستطيعوا التخلّص من ذلك الموروث فما هي مظاهره؟ وكيف صيغت المواقف السياسيّة والاجتماعيّة في قالب أخلاقيّ؟

---

(1) يمكننا التمثيل على هذا الاتّجاه بما كتبه محمّد عبد اللّه درّاز، **دستور الأخلاق في القرآن**، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1985.

(2) نقتصر هنا على ذلك حتّى لا نخرج عن إطار بحثنا مع الوعي بأنّ الإشكال يتّسع بالتساؤل عن الطارئ من الحضارات غير العربيّة في الفكر الأخلاقيّ الإسلاميّ كالتأثير اليوناني والتأثير الفارسي، ويمكننا أن نحيل في هذا الصدد على: محمّد عابد الجابري، **العقل الأخلاقيّ العربي**.

لـمّا كان كلّ شيء في حياة الجاهليّين مرتبطاً بالانتظام القبليّ، فإنّه يمكننا الحديث عن أخلاق قبليّة مرتبطة بهرم اجتماعيّ معيّن يأخذ بعين الاعتبار النسب والحسب والعدد والجاه والمال. وقد سعى محمّد بعد الهجرة، على ما جاء في النصوص التي بين أيدينا إلى كسر هذا العرف القبلي بقصد بناء نواة دولة في المدينة وهو ما توضّحه مثلاً بنود الصحيفة، بقطع النظر عن صحّتها التاريخيّة، التي وإن لم تقطع تماماً مع الأشكال العربيّة المتعارف عليها في الأحلاف، فإنّها بنت العلاقات بين المؤمنين على أساس دينيّ برز في المؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين ممّا جعل البعض يتحدّث عن «الاتّحاد القبلي الإسلاميّ»[1].

يحيل هذا الأمر على جانب تنظيميّ سياسيّ يضفي على الرابطة القبليّة بعدا دينيّا، ومع التقدّم في تجربة المدينة تبدأ الرابطة القبليّة التقليديّة في الضمور لتحلّ محلّها الرابطة الدينيّة بتحوّل الرسول من حَكَم على الطراز الجاهليّ إلى قائد دينيّ من جهة نظر إسلاميّة. ولم يكن بإمكان هذا التحوّل أن يستمرّ بعد موت النبيّ فالطبع يغلب التطبّع على حدّ عبارة القدامى. وهذه الملاحظات هي التي جعلت بعض الدراسات تبحث في مدى عودة النظام القبليّ الجاهليّ إلى المجتمع الإسلاميّ بعد وفاة النبيّ.

في هذا الإطار ذهب داباشي (Dabashi) عند بحثه في السلطة في الإسلام من بعثة محمّد إلى تأسيس الدولة الأمويّة إلى أنّ قيام أبي بكر خليفة للرسول كان مستجيباً للأعراف القبليّة السابقة عن الإسلام، مستنداً في ذلك إلى المقاييس التي اعتمدت في استخلافه وأهمّها انتسابه إلى قريش أكبر قبائل العرب، وكذلك تقدّمه في السنّ[2]. وفي هذا الاتّجاه نفسه يرى عبد العزيز الدوري أنّ الأعراف القبليّة لها دور حاسم في تنصيب الخلفاء الثلاثة الأوائل على الأقلّ[3]. وكذا أكّد واط (Watt) فرغم أنّ الإسلام في نظره سعى إلى تعديل النظام القبلي في محاولة لجمع القبائل

(1) أيمن إبراهيم، **الإسلام والسلطان والملك**، ص 105.

(2) H. Dabashi, *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*, pp. 80-84.

(3) عبد العزيز الدوري، **مقدّمة في تاريخ صدر الإسلام**، ص 47.

على أساس دينيّ، فإنّ القبيلة كانت العمدة في بناء الدولة الإسلاميّة[1].

وسعت حياة عمامو إلى بيان تهافت مثل هذا الرأي فذهبت إلى «أنّ مقاييس تولّي أبي بكر خلافة المسلمين بعد النبيّ قد خضعت أساساً لمقاييس الشرف الإسلاميّ القائم على الأقدميّة في الإسلام والبلاء في الجهاد»[2]. ورغم هذا الإقرار فإنّها تلحّ في مناسبتين على عدم قطع الإسلام تماماً مع العادات القبليّة الجاهليّة فتقول: «بالرغم من أنّ الإسلام لم يقطع تماماً مع واقع العرب السابق، إلا أنّه لم يستعده بأكمله ليتطوّر لاحقاً تأثّراً بالحضارات المجاورة أثناء موجة الفتوحات الكبرى وبعدها» وبعد تأكيدها أنّ أبا بكر تولّى الخلافة بناء على سمّته «مقاييس الشرف الإسلاميّ» تقول: «إنّ التأكيد على أنّ تولّي أبي بكر الخلافة على أساس مقاييس الشرف الإسلاميّ لا يعني أنّ هذا الشرف لم يحافظ على بعض مبادئ الشرف القبليّ»[3].

إزاء هذين الموقفين المتضاربين فإنّه لا يمكننا قصر وصول أبي بكر إلى الخلافة على الاعتبارات القبليّة وحدها، فهذه الاعتبارات تجعل أشخاصاً آخرين مؤهّلين للخلافة، فمن المسلمين من كان ينتمي إلى بطون قرشيّة أكثر عراقة من تيم بن مرّة التي ينتمي إليها أبو بكر، ومنهم من كان أسنّ منه. ومن جهة ثانية فإنّ ما وسمته حياة عمامو بالشرف الإسلاميّ تحيط به الكثير من التساؤلات، فهل كان أبو بكر فعلاً أكثر المسلمين بلاء في الجهاد؟ وهل كان فعلاً أوّل الناس إسلاماً؟ أليس التأكيد على كلّ ذلك مندرجاً ضمن الصراع على الإمامة، وبالتالي يكون الأمر متعلّقاً بتمجيد أبي بكر وتضخيم صورته؟

إنّ ما غاب عن الموقفين هو ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ المهاجرين، وخاصّة عمر، كانوا على وعي بأمرين على الأقلّ، الأمر الأوّل وجوب أن تكون الخلافة في المهاجرين، ممّا أدّى استبعاد الأنصار من المنصب. أمّا الأمر الثاني فهو أن لا تجتمع السلطتان الزمنيّة والروحيّة في يد واحدة ممّا أدّى إلى إقصاء عليّ.

---

(1) M. Watt, *Islam and the Integration of Society*, pp. 148-149.

(2) حياة عمامو، **السلطة والشرعيّة في نظام الحكم الإسلاميّ المبكّر**، ص 19.

(3) **المرجع نفسه**، ص ص 18-19.

إنّ المهمّ بالنسبة إلينا هنا أنّ الاعتبارات القبليّة لها دورها، غير أنّها في الوقت نفسه كانت ضامرة، وواصلت ضمورها نسبيّاً أثناء الممارسة السياسيّة في عهدي أبي بكر وعمر، لتظهر بجلاء في عهد الخليفة الثالث عثمان الذي يمثّل وصول فرع قرشيّ كبير إلى الحكم، هو الفرع الأمويّ الذي يمتلك النفوذ الاقتصاديّ بالأساس، ممّا أهّله أن يكون مركز عصبيّة قريش التي أكّد ابن خلدون العودة إليها وإلى أخلاقها بعد انقضاء عصر النبوّة وذلك بقوله: «عصبيّة مضر كانت في قريش، وعصبيّة قريش في عبد مناف، وعصبيّة عبد مناف إنّما كانت في بني أميّة، تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس، ولا ينكرونه، وإنّما نسي ذلك أوّل الإسلام لما شغل الناس من الذهول بالخوارق وأمر الوحي وتردّد الملائكة لنصرة المسلمين، فأغفلوا أمور عوائدهم وذهبت عصبيّة الجاهليّة ومنازعها ونسيت، ولم يبق إلا العصبيّة الطبيعيّة في الحماية والدفاع يُنتفع بها في إقامة الدين وجهاد المشركين، والدينُ فيها محكّم والعادة معزولة. حتّى إذا انقطع أمر النبوّة والخوارق المهولة تراجع الحكم بعض الشيء للعوائد فعادت العصبيّة كما كانت ولمن كانت»[1].

رغم ما يحمله قول ابن خلدون من تسليم بالخوارق ذات الطابع الميثي التي اندرجت ضمن أحداث السيرة وأصبحت من ضمن الحقائق الإيمانيّة في الضمير الإسلاميّ، فإنّ أهمّ ما في هذا القول بالنسبة إلينا ما جاء مضمّناً وهو أنّ العصبيّة القبليّة لم تنقطع البتّة بل ضمرت شيئاً ما لتعود إلى البروز من جديد.

لقد برزت العودة إلى العوائد التي يتحدّث عنها ابن خلدون زمن خلافة عثمان، فمن الممكن الوقوف في سياسته وسياسة ولاته على عدد من المظاهر الكاشفة عن عودة إلى صنف من الأخلاق محكوم بأخلاق القبيلة على حساب الاعتبارات الدينيّة وإن التبست بها. وقد سبّبت هذه العودة إلى أخلاق القبيلة بمعناها السابق عن الإسلام ردّة فعل ضدّ سياسة عثمان تزعّمتها في البداية مجموعة ممّن عدّوا بالمستضعفين مثل عبد الله بن مسعود وعمّار بن ياسر وأبي ذرّ الغفاري، وكثيراً ما عدّ هؤلاء رموزاً في المجال الأخلاقيّ باعتبار أنّهم من الزهّاد في الدنيا، ورأينا أنّ

(1) ابن خلدون، المقدّمة، ص 211.

ذلك الزهد المقترن بهم ما هو إلا ردّة فعل أمام تصاعد النفوذ الأموي بداية من حكم عثمان، وحالتهم في ذلك مشابهة لحالة الزهّاد في القرنين الأوّلين للهجرة التي ستتطوّر لاحقاً لتشكّل النواة الأولى للتصوّف، ولا غرابة أن تشهد ظاهرة الزهد «تطوّراً وانتشاراً انطلاقاً من الفتنة الكبرى وقيام السلطة الأمويّة فلم يعد الزهد ابتداء من مقتل الخليفة عثمان (ت 35 هـ) موقفاً مقصوراً على بعض الأفراد وإنّما عرف انتشاراً واسعاً تمثّل في حركة واسعة النطاق برزت في شتّى أنحاء العالم الإسلاميّ، كما أنّه لم يعد مجرّد مظهر من مظاهر التديّن وإنّما أضحى ردّ فعل على أوضاع حضاريّة بعينها وثورة على الانحراف الاجتماعيّ اتّخذت من القيم الدينيّة سلاحاً لها وأسلوباً في التعبير عنها. ويجدر التذكير في هذا المجال بما نجم عن السياسة الماليّة زمن عثمان ثمّ في ظلّ الدولة الأمويّة من تهميش اجتماعيّ واقتصاديّ لبعض الفئات ممّا زرع اليأس والسخط في النفوس ولعلّ في زهد رجل كأبي ذرّ الغفاري ما يعتبر ردّ فعل على تلك الأوضاع»[1]. ولكن من جهة أخرى أصبح بعض الصحابة من ذوي الامتيازات، وكان ذلك إمّا لانتسابهم إلى الفرع الأمويّ، وإمّا لوقوفهم مع عثمان وولاته، وهذا ما أتاح لهم فرصة تكوين ثروات طائلة، ليبقى الضمير الإسلاميّ أمام موقفين متناقضين كان عليه التوفيق بينهما، موقف الزهّاد وموقف المقبلين على الدنيا.

إنّنا إزاء صياغة أخلاقيّة لمواقف سياسيّة بالأساس، وقد برزت هذه الصياغة في تشكيل صورتين متناقضتين لصحابيّين كان لهما دور سياسيّ حاسم في التاريخ الإسلاميّ برمّته ونقصد بهما عمرو بن العاص وأبا موسى الأشعريّ اللّذين اضطلعا بمهمّة التحكيم بين معاوية وعليّ، ففي حين رسمت للأوّل صورة الداهية المحنّك قدّم الثاني في صورة الساذج قليل الحيلة ممّا جعل التحكيم يصبّ في مصلحة معاوية، غير أنّ تتبّع الأخبار الخاصّة بأبي موسى الأشعريّ يؤكّد عكس ذلك، ويشي بأنّ ما ارتبط به من أوصاف أخلاقيّة تتعلّق بالورع والسذاجة وقلّة الحيلة قد لا تعدو أن تكون سوى محاولة لدرء تعاون أبي موسى مع معاوية.

---

(1) توفيق بن عامر، **التصوّف الإسلاميّ إلى القرن السادس الهجريّ**، ص ص 13-14.

بقي أن نشير إلى أنّ المعارضة الأولى التي تشكّلت ضدّ سياسة عثمان ونجم عنها فئة من الصحابة عرفوا بالزهد، لم تقف عند ذلك الحدّ، بل تطوّر الأمر ليصل إلى ثورات مسلّحة كانت نتيجته الأولى قتل عثمان، ممّا أدى إلى الفتنة التي تجسّدت في واقعتي الجمل وصفّين، ثمّ يُقتل عليّ، ليتولّى الحسن الخلافة مدّة قصيرة قبل أن يصل معاوية إلى الحكم مؤسّسا دولة بني أميّة، ولعلّ الحسن أيضاً مات مسموماً على ما تروي الأخبار[1]. وهنا نتساءل: ألم يكن خروج الحسين على يزيد بن معاوية حصيلة لكلّ هذه الأحداث؟ ألم تكن واقعة الطفّ بكربلاء بمثابة الأخذ بالثأر وإن اتّخذت عند السنّة والشيعة على حدّ السواء طابعاً دينيّاً قوامه الدفاع عن الإسلام؟ أليس الأخذ بالثأر مظهراً من مظاهر العودة إلى الأخلاق القبليّة من جديد، وإن لم يكن قد توقّف بالكليّة بعد الإسلام؟

لقد عدّ عثمان شهيداً، وكذا عُدّ الحسين، واعتبر المعارضون الأوائل لسياسة عثمان من الزهّاد، وقدّم أبو موسى الأشعريّ على أنّه ضحيّة دهاء عمرو بن العاص، فخرجت بنا الأخبار المشكّلة لصورهم من مجال السياسة إلى مجال الأخلاق. وقد سعت الأخبار إلى درء الدوافع السياسيّة لترسم لنا صوراً ارتضاها الضمير الإسلاميّ وتلقّتها نفوس المؤمنين بالقبول فحوّلت الخليفة المؤثر لقبيلته إلى شهيد، وقدّمت لنا المعارض السياسيّ زاهداً في الدنيا، وصاغت لنا الثريّ المستفيد من قرابته للخليفة في صورة المنفق المعطي، ورسمت لنا المضمر لموالاة الأمويّين في صورة الساذج الورع الذي لا حيلة له، وشكّلت لنا الثائر المقاتل في صورة شهيد آخر مدافع عن دين محمّد.

---

(1) انظر: السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص 187.

الفصل الأوّل

من إيثار القبيلة إلى الشهادة

«ومن الطبيعيّ أنّ الآراء الموروثة والقيم والأخلاق والمصالح لا تضمحلّ بمجرّد ظهور الرسالة النبويّة، إنّها في الغالب تنحني انحناء القصبة عند هبوب الريح ولا تنكسر أو تموت، فهي تنتظر مرور العاصفة لتنتصب قائمة من جديد وتبرز إلى السطح في ثوب غير ثوبها القديم، وهي بالخصوص ستحاول الاستفادة من الوضع الطارئ وتوظيفه لاسترداد ما فقدته»

عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 46.

قُتِل عمر مخلّفاً تركة ثقيلة من الأموال والفتوحات، وختم حياته بتعيين أعضاء مجلس الستّة الذي يضمّ من بين أعضائه الخليفة القادم بالإضافة إلى ابنه عبد اللّه الذي لم يكن له من الأمر شيء[1]. وكانت تركيبة هذا المجلس تحمل في طيّاتها استبعاد عليّ عن الخلافة مرّة أخرى، لمصلحة عثمان، فالنسبة القبليّة كانت في مصلحته باعتبار أنّ عثمان أمويّ، وهو الفرع القرشيّ نفسه الذي ينتمي إليه الزبير بن العوّام من جهة الأمّ، وكذا الشأن بالنسبة إلى سعد بن أبي وقّاص، وبذلك يكون ثلاثة أفراد من أصحاب الشورى موالين لبني أمّيّة وممثّلهم الأبرز عثمان. هذا الأمر يشير إليه خبر رواه الطبري في معرض حديثه عن قصّة الشورى، فبعد أن خرج الستّة من عند عمر وكان قد جعل القرار الأخير بيد عبد الرحمان بن عوف إذا تساوت الآراء ولم يتمّ القبول بتحكيم عبد اللّه بن عمر قال عليّ «القوم كانوا معه من بني

(1) الطبري، **التاريخ**، م 2، ص 750.

هاشم: إن أطيع فيكم قومكم لم تؤمّروا قط، وتلقّاه العبّاس فقال: عدلت عنّا؟ فقال: وما علمك؟ قال: قرن بي عثمان وقال: كونوا مع الأكثر، فإن رضي رجلان رجلاً ورجلان رجلاً فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمان بن عوف، فسعد لا يخالف عمّه عبد الرحمان، وعبد الرحمان صهر عثمان لا يختلفون فيولّيها عبد الرحمان عثمانَ»[1].

وبالإضافة إلى الولاء القبلي، وعلاقات المصاهرة التي كان لها دور هامّ في تنصيب عثمان خليفة، فإنّ الثروات الماديّة كان لها هي الأخرى دور بارز، فقد كان عثمان وابن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقّاص من أصحاب الأموال، خلافاً لعليّ. وقد كان أصحاب الأموال على وعي بأنّ عثمان هو الذي سيحقّق لهم امتيازاتهم ويكرّسها. ولعلّ هذا الاعتبار لم يكن سبباً في استخلاف عثمان فحسب، بل إنّه كان السبب المباشر في دخول الكثير من أصحاب الثروات والامتيازات من قريش في الإسلام من قَبلُ، بقصد المحافظة على امتيازاتهم التي ضمنتها لهم أعراف القبيلة «فالفئات صاحبة السلطة المعنويّة والماديّة دخلت الإسلام حاملة معها طموحاتها في إلا يقع المساس بامتيازاتها، بل في تدعيمها إذا أمكن»[2]. ويمدّنا هذا الاعتبار بتفسير لدخول عدد كبير من أشراف مكّة في الإسلام بعد أن فهموا أنّ الغلبة مالت لمحمّد وأتباعه خاصّة بعد صلح الحديبيّة، والاقتراب شيئاً فشيئاً من فتح مكّة. ففي السنة الثامنة للهجرة، أي عام الفتح «قدم عمرو بن العاص مسلماً على رسول اللّه ﷺ قد أسلم عند النجاشي، وقدم معه عثمان بن طلحة العبدري وخالد بن الوليد بن المغيرة قدموا المدينة في أوّل صفر»[3]. ولعلّ هذه هي الفترة نفسها التي أعلن فيها الرسول عن بقاء الامتيازات القبليّة للداخلين في الإسلام، ربّما ترغيباً منه في الإسلام، فقد روي أنّ عكرمة بن أبي جهل الذي «أسلم بعد الفتح بقليل»[4] شكا إلى الرسول «أنّه إذا مرّ بالمدينة قيل له: هذا ابن عدوّ اللّه أبي جهل، فقام الرسول

---

(1) **المصدر نفسه**، م 2، ص 751.
(2) ناجية الوريمّي بوعجيلة، **الإسلام الخارجي**، ص 56.
(3) الطبري، **التاريخ**، م 2، ص 448.
(4) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 3، ص 566.

خطيباً فقال: إنّ الناس معادن خيارهم في الجاهليّة خيارهم في الإسلام»[1]. وفي الإطار نفسه يمكننا تنزيل ما روي من تصرّف النبيّ يوم فتح مكّة مع أبي سفيان بن حرب وتأكيد أنّه: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن»[2].

ولا يخفى ما في هذا القول من تمييز لذوي الأسنان في قريش، وهو تمييز تدعّم بالعطاء الذي خصّت به فئة جديدة هي المؤلّفة قلوبهم، وقد كانوا من أشراف قريش بالأساس.

حاول عمر إلغاء هذه الامتيازات التي بدأت قبل وفاة النبيّ وتواصلت أيّام أبي بكر، ولكنّه أعادها من حيث يدري أو لا يدري بتعيينه لأهل الشورى الذين كانوا في حاجّة ماسّة إلى عودة الامتيازات، فكان اختيار عثمان خليفة الخطوة الأولى لتلك العودة.

1. العودة إلى أخلاق القبيلة

تَجْمَعُ المصادر القديمة ما نقمه الناس على عثمان[3]، ورغم تعدّد المطاعن عليه فإنّه يمكننا ردّها إلى ثلاث مسائل جوهريّة، الأولى إيثار قرابته وعشيرته في ما تعلّق بالمناصب السياسيّة، والثانية الاستئثار بالمال، وهذا مرتبط بسياسته الماليّة، والثالثة فتتعلّق بجمع المصحف الذي كُلّف به الموالون لعثمان.

هذه المسائل أثارت ضدّ عثمان الخاصّة من غير أقربائه، وكذلك العامّة. فالخاصّة رأوا في تصرّفه تهميشاً لهم وإقصاء عن المناصب وحرماناً لهم من مال المسلمين، ورأى العامّة، بإيعاز من الخاصّة، في سياسته ابتعاداً عن مبادئ الإسلام وعن الدّين القويم الذي أعاد لهم الاعتبار.

لقد تغيّرت المقاييس المعتمدة في تنصيب الولاة منذ السنوات الأولى من عهد عثمان[4] وأصبحت مراكز الثقل في الدولة الإسلاميّة تحت إمرة أقرباء عثمان على

(1) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 271.
(2) **صحيح مسلم**، كتاب المغازي، باب فتح مكّة.
(3) راجع مثلاً: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج 1، ص ص 36-38.
(4) تذهب جلّ المصادر القديمة المعارضة أساساً ومن ورائها بعض الدراسات الحديثة إلى تقسيم =

حساب الصحابة الأوائل. وسنحاول إبراز الفروق بين من عزلهم عثمان ومن ولاهم. ففي السنة السادسة والعشرين، أي بعد أقلّ من ثلاث سنوات من خلافة عثمان تمّت تولية الوليد بن عقبة على الكوفة خلفا لسعد بن أبي وقّاص[1]. وبالعودة إلى سيرتهما يتبيّن الفرق، فسعد بن أبي وقّاص[2] من أوائل المسلمين، وهو من المبشّرين بالجنّة، وقد شهد كلّ المشاهد مع النبيّ، إلى غير ذلك من الفضائل المنسوبة إليه بمقاييس إسلاميّة في كتب الطبقات[3]. أمّا الوليد بن عقبة فهو من آل أبي معيط، وهو أخو عثمان لأمّه، ولم يسلم إلا يوم فتح مكّة، وروي أنّه نزل فيه من القرآن ما يشين، فقد قيل إنّ آية الحجرات 49/ 8: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ نزلت فيه. ووصفه الأصمعي وأبو عبيدة والكلبي وغيرهم بأنّه شرّيب خمر. وصلّى بالناس ومنهم كبار الصحابة الصبح أربع ركعات وهو سكران والتفت إليهم سائلاً: أزيدكم؟[4]. وفي السنة الموالية، أي في سنة سبع وعشرين «عزل عثمان عمرو بن العاص عن مصر وولّى عليها عبد اللّه بن سعد بن أبي سرح»[5]. ولئن تأخّر إسلام عمرو إلى عام خيبر قبيل الفتح، إلا أنّ النبيّ أمّره في سريّة ذات السلاسل، واستعمله على عمان، وأمّره أبو بكر على الشام، وولاّه عمر على فلسطين، وقاد

= خلافة عثمان إلى فترتين كلّ واحدة منها تمتدّ على ستّ سنوات، الأولى صالحة والثانية فاسدة، وهذه الفترة الثانية هي التي سبّبت النقمة على عثمان وأدّت إلى قتله، فمقتله كان نتيجة تراكم لما أنكره الناس طيلة فترة خلافته. أمّا التقسيم المذكور فنحسب أنّه متأخّر، ومتأثّر إلى حدّ كبير بمقالات الخوارج الناقمين على عثمان وعلى عليّ بعد التحكيم، ومن بعدهما على الخلافة الأمويّة. راجع هذا التقسيم مثلاً في: القلهاني الإباضي، **الكشف والبيان**، ص 37. وهو التقسيم نفسه الذي ذهب إليه الشيعة الإماميّة رغم عدم اعترافهم بشرعيّة خلافة عثمان، انظر: **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص 173. وتبنّى المعتزلة أيضاً هذا التقسيم، انظر: الجاحظ، **رسالة في بني أمية**، ص 91. أمّا في ما يتعلّق بالمصادر الحديثة التي تبنّت التقسيم وحاولت تبريره فانظر مثلاً: زهير هوّاري، **السلطة والمعارضة في الإسلام**، ص 174.

(1) الطبري، **التاريخ**، ج 2، ص 759.
(2) هو سعد بن مالك القرشي في كتب التراجم والطبقات وغلبت الكنية على اسم الأب.
(3) راجع ترجمته في: ابن الأثير، **أسد الغابة**، م **2**، ص ص 232-236.
(4) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م **4**، ص ص 650-653.
(5) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص 152.

جيوش المسلمين لفتح مصر التي وليّ عليها إلى حدود أربع سنوات من خلافة عثمان[1]. وفي المقابل فإنّ ابن أبي سرح هو أخ لعثمان من الرضاعة، واعتبر من المرتدّين بعد أن جعله النبيّ كاتباً للوحي، وبناء على ذلك أهدر النبيّ دمه يوم الفتح، فاحتمى بعثمان، ولم يقبل النبيّ شفاعة عثمان له إلا على مضض آملاً في أن يقوم أحد أصحابه بقتله[2]. وفي السنة التاسعة والعشرين ينصّب عثمانُ عبدَ اللّه بن عامر والياً على البصرة، وكان عمره إذّاك خمساً وعشرين سنة[3]، فهو لم يولد على الأرجح إلا في حدود السنة الرابعة للهجرة، والأهمّ من ذلك أنّه ينتمي إلى بني عبد شمس بن عبد مناف، وهو ابن خال عثمان[4]. أمّا أبو موسى الأشعريّ[5]، ورغم الشكوك الحائمة حول دوره في التحكيم وميله المضمر مع معاوية ضدّ عليّ[6]، فقد قيل إنّه هاجر إلى الحبشة، واستعمله الرسول على زبيد وعدن، وكان عامل عمر على البصرة[7]. وتدعّمت سيطرة الفرع الأمويّ على الدولة الإسلاميّة بضمّ كلّ الشام إلى ولاية معاوية في السنة الحادية والثلاثين للهجرة[8].

في نفس هذه الفترة التي قرّب فيها عثمان قرابته، وآثارهم بالولاية دون إقامة اعتبار للقدم في الإسلام أو البلاء فيه، كان يقصي أصحاب النبيّ من ذوي السابقة في الإسلام ممّا جعل الفرق الطاعنة في عثمان والأمويّين من بعده تحفظ قوائم من

---

(1) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 3، ص ص 740-742.
(2) **أسد الغابة**، م 3، ص ص 153-154.
(3) الطبري، **التاريخ**، م 2، ص 763.
(4) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 8، ص 88.
(5) اسمه في كتب الطبقات: عبد اللّه بن قيس.
(6) راجع: ناجية الوريمّي بوعجيلة، **الإسلام الخارجي**، ص ص 89-97، حيث تقدّم أدلّة على تعاون أبي موسى مع معاوية أثناء التحكيم مستندة إلى صفاته الشخصيّة، ومواقفه السياسيّة السابقة للتحكيم، وعلاقته الودّية التي ربطته وربطت أبناءه بمعاوية، وبناء على ذلك حاولت تقويض ما تثبته المصادر القديمة من «أنّ أبا موسى ذهب ضحيّة خبث ودهاء تميّز بهما نظيره في التحكيم عمرو بن العاص».
(7) **أسد الغابة**، م 3، ص 263.
(8) الطبري، **التاريخ**، م 2، ص 773.

أسماء الصحابة الذين نفاهم عثمان[1].

تبرز تولية عثمان لأقربائه في بعض جوانبها عودة إلى تغليب القبيلة على حساب الاعتبارات الدينيّة، وهو أمر يتّضح بجلاء أكبر إذا نظرنا في سياسة عثمان الماليّة، وهي التي تمثّل النوع الثاني من المطاعن الموجّهة إلى الخليفة الثالث.

كانت سياسة عثمان الماليّة منطلقة من أمر هامّ للغاية يتمثّل في نظرته إلى منصبه باعتباره خليفة للمسلمين، بل خليفة للّه على الأرض، بل إنّ من الأخبار ما يوضّح أنّ عثمان يقرن الإمامة بحريّة التصرّف في المال، مؤكّداً أن تصرّفه مماثل لتصرّف سلفه، ولكنّ عمر قمع الناس فلم يخرجوا عليه، ولم ينكروا عمله، وهذا ما يؤكّده قول عثمان لمّا أنكر عليه الناس «لقد عبتم عليّ أشياء ونقمتم أموراً قد أقررتم لابن الخطّاب مثلها ولكنّه وقمكم وقمعكم، ولم يجترئ أحد يملأ بصره منه ولا يشير بطرفه إليه. أما واللّه لأنا أكثر من ابن الخطّاب عدداً وأقرب ناصراً وأجدر. إلى أن قال لهم: أتفقدون من حقوقكم شيئاً؟ فما لي لا أفعل في الفضل ما أريد؟ فلم كنت إماماً إذن؟»[2].

في الخبر ما يؤكّد أنّ عثمان يتصرّف كما كان يتصرّف عمر من قبله، وفي الخبر أيضاً تهديد مبنيّ على العدد والنصرة، ممّا يعيدنا إلى المفاهيم القبليّة بامتياز. وفيه أيضاً إفصاح عن تصوّر مخصوص للإمامة مقترن بالتصرّف في الأموال.

كان لتصوّر عثمان للإمامة أثره البالغ في سياسته، فالأقوال المنسوبة إليه خاصّة أثناء مجادلاته مع الخارجين عليه تبيّن أنّه كان يعتبر نفسه خليفة للّه على الأرض لا خليفة للرسول على المسلمين، فغدت الإمامة في نظره حقّاً إلهيّاً يستطيع بموجبه التصرّف بحرّيّة في كلّ ما يتعلّق بإدارة الدولة. وقد برز هذا المعنى في جوابه على من طلبوا عزل عمّاله أو خلع نفسه: «إن كنت مستعملاً من أردتم، وعازلاً لمن كرهتم، فلست في شيء والأمر أمركم. فقالوا: واللّه لتفعلنّ أو لتخلعنّ أو لتقتلنّ. فأبى عليهم وقال: لا أنزع سربالاً سربلنيه اللّه»[3]. وردّ عليهم في رواية أخرى

---

(1) انظر مثلاً: القلهاني، **الكشف والبيان**، ص 44.
(2) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج 1، ص 32.
(3) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 3، ص 62.

بقوله: «لست خالعاً قميصاً كسانيه اللّه»[1]. ويصبح مثل هذا القول المنسوب إلى عثمان مرفوعاً إلى النبيّ فقد روي عن «عائشة رضي اللّه عنها قالت: قال رسول اللّه ﷺ لعثمان: إنّ اللّه مقمّصك قميصاً فإن أرادك المنافقون على خلعه فلا تخلعه»[2]، ويصبح القميص من ثمّ معبّراً عن «دين الرجل أو عيشه أو تقواه أو علمه أو بشارة له»[3].

ستكون نظرة عثمان إلى منصب الخلافة على أنّها خلافة للّه على الأرض أسّاً هامّاً من سياسة الخلفاء من بعده، ولعلّها أيضاً ستكون مشكّلة للنظريّة السنّيّة في الأحكام السلطانيّة المحرّمة للخروج على السلطان باعتبار الخلافة أمراً إلهيّاً. والأهمّ بالنسبة إلينا هنا أنّ تصوّر عثمان لمنصبه جعله يؤثر أقاربه بالمال، فالمال مال اللّه[4]، وهو خليفة اللّه، فيحقّ لخليفة اللّه أن يتصرّف في مال اللّه كما يشاء.

بناء على هذا التصوّر آثر عثمان قرابته بالمال وهو ما حاولت المصادر المعارضة لخلافته خاصّة التأكيده فذكرت أنّ عثمان زوّج ابنته من مروان بن الحكم وأمر له بخمس غنائم إفريقيّة. «وزوّج عثمان ابنته من عبد اللّه بن خالد بن أسيد وأمر له بستّمائة ألف درهم وكتب إلى عبد اللّه بن عامر أن يدفعها إليه من بيت مال المسلمين». «وحدّث أبو إسحاق عن عبد الرحمان بن يسار قال: رأيت عامل صدقات المسلمين على سوق المدينة إذا أمسى آتاها عثمان فقال له: ادفعها إلى الحكم بن أبي العاص، وكان عثمان إذا أجاز أحداً من أهل بيته بجائزة جعلها فرضاً من بيت المال»[5]. وتذكر المصادر المعارضة أيضاً أنّ عثمان «أنفق على صناعة دوره من مال اللّه ما لم يأذن اللّه به»[6].

---

(1) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج 5، ص 55.
(2) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 106.
(3) النابلسي، **تعطير الأنام في تعبير المنام**، ص 381.
(4) كان هذا الاعتبار محلّ خلاف بين أبي ذرّ ومعاوية، فأبو ذرّ يعتبر المال مال المسلمين، في حين كان يعتبر معاوية وعثمان أنّ المال مال اللّه، وهو خلاف سيؤدّي إلى نفي أبي ذرّ كما سنرى في الفصل الموالي.
(5) **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص ص 166–168.
(6) القلهاني، **الكشف والبيان**، ص 38.

يمكن أن نعتبر سياسة عثمان الماليّة شكلاً من أشكال إيثار القبيلة على حساب الاعتبارات الدينيّة، ممّا ولّد نقمة عند الفئات المستضعفة التي علّقت آمالها على الدّين الجديد في إعادة الاعتبار لها، ففقدت تلك الآمال بتولية عثمان لأقاربه، وإيثارهم بالمال.

بالإضافة إلى كلّ ذلك آثر الخليفة الموالين له حتّى في ما يتعلّق بالمسائل الدينيّة، ونقصد بالأساس عمليّة جمع المصاحف التي تشكّل النوع الثالث من المطاعن الموجّهة إلى عثمان. وليس المجال هنا مناسباً للخوض في إشكاليّات جمع المصاحف وتوحيدها في ما اصطلح على تسميته بالمصحف الإمام أي مصحف عثمان الذي «لم يضبط نهائيّاً عدد السور والآيات وترتيبها إلا سنة 20 للهجرة/ 650 للميلاد نظراً إلى ما لُوحظ من اختلاف في «القراءات» بسبب تداول مصاحف مختلفة»[1]. ولئن اعتبر عمل عثمان في المنظور السنّيّ فضيلة فإنّ المعارضين له اعتبروه مطعناً[2] وكان عبد اللّه بن مسعود الذي اعترف له المسلمون بدرايته الواسعة بالقرآن وتنزيله أبرز المعارضين، والأمر في تقديرنا ملتبس التباساً كبيراً بالشأن السياسيّ لدى المعارضين، ومرتبط بصورة يجب أن تقوم لابن مسعود بطل العامّة أساساً[3].

---

(1) عبد المجيد الشرفي، «تنزيل القرآن وتأويله، مواقف كلاسيكيّة وآفاق جديدة»، تعريب حسناء التواتي، **الحياة الثقافية**، عدد 56، (1990)، ص ص 22-31، والشاهد من الصفحة 26. وانظر النصّ الأصلي بالفرنسيّة:
« La révélation du Coran et son interprétation. Positions classiques et perspectives nouvelles », in *Lumière et Vie*, 163, (1984), pp. 5-20.

(2) يجب أن لا نغفل هنا عن نظرة مختلفة إلى ما يروى عن اختلاف المصاحف وجمعها في مصحف واحد مع حرق ما دونه، فاعتبرت كلّ الروايات في هذا الشأن فنّيّة من فنّيات الخطاب الديني حيث الإيهام بالاختلاف، فالاختلاف في كلّ مظاهره ينتمي إلى دائرة الملفوظ الشفوي في حين استقام القرآن نصّاً مكتوباً على شاكلة النصوص المقدّسة الأخرى، انظر: وحيد السعفي، **في قراءة الخطاب الديني**، الفصلين الثالث والرابع، ص ص 149-193.

(3) يذهب وحيد السعفي إلى اعتبار أنّ معارضة ابن مسعود لعثمان في ما يتعلّق بجمع المصاحف ضرورة من ضرورات القصّ حتّى تستقيم صورة ابن مسعود بطل العامّة المضطهد، بطل العامّة ذي الثقافة الشعبيّة، فقصّة معارضته لجمع عثمان المصحف لم تكن بهدف إبراز الاختلاف حول المصحف بقدر رسم صورة ابن مسعود، راجع: **في قراءة الخطاب الديني**، ص ص 187-190.

لقد عُدّ جمع المصاحف في مصحف واحد عند معارضي عثمان مطعناً، فذكر القلهاني الإباضي ما أنكره الناس على عثمان ومن بين ذلك مسألة جمع المصاحف التي لم تحظ بالقبول فقال: «وأمر الناس أن يقرؤوا على حرف واحد، وقد قال النبيّ ﷺ: «إنّ القرآن أنزل على سبعة أحرف كلّها شاف كاف». وقد روي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «من سرّه أن يقرأ القرآن غضّاً كيوم ما أنزل فليقرأ قراءة ابن أمّ عبد»[1]. وحرق المصاحف، قال أبو ذرّ: «يا عثمان لا تحرق كتاب اللّه فيحرق اللّه جلدك ويهرق دمك»»[2].

يكشف هذا النصّ عن طبيعة المعارضين لجمع المصاحف، وتوحيد القراءات، وحرق ما دون مصحف عثمان، فهم من الصحابة الأوائل المشهود لهم في الإسلام، فقد ذكر في الخبر أنّ ابن مسعود وأبا ذرّ عارضاً ذلك الجمع. والملاحظ أيضاً أنّهما كانا يمثّلان رأس المعارضة السياسيّة التي نشأت ضدّ الخليفة الثالث. وهذا ما يجعلنا نضع مسألة جمع المصاحف في إطار سياسيّ بالأساس يرتبط بتقريب الموالين لسياسة عثمان مع إقصاء المعارضين، وإن كان ذلك على حساب القدم في الإسلام والمعرفة بالقرآن[3].

والمهمّ بالنسبة إلينا في هذا المقام أنّ أهل السنّة بالخصوص قد صاغوا عمليّة الجمع في عهد عثمان صياغة تمجيديّة مفادها التقليص من الاختلافات بين المسلمين في ما يتعلّق بكتابه فكان عمل عثمان إنقاذاً للأمّة «قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى»[4]، والأرجح أنّ هذا التبرير لاحق تاريخيّاً، وما نذهب إليه أنّ جمع المصاحف يهدف إلى الحدّ من تأثير القرّاء في الأمصار، والاستئثار بفهم النصّ

---

(1) المقصود بابن أمّ عبد هو عبد اللّه بن مسعود.

(2) القلهاني، **الكشف والبيان**، ص ص 41-42.

(3) هذا ما أشار إليه زهير هوّاري إشارة سريعة دون التوسّع فيه، مع اتّباع ما ورد في المصادر القديمة من محاولة جمع أبي بكر وعمر للمصاحف، وحصر الربط بين جمع المصاحف والسياسة في ما يسمّيه ضرورة إيجاد المرجع العقائدي لأسلمة القبائل، راجع: **السلطة والمعارضة في الإسلام**، ص ص ص 179-183.

(4) ابن العربي، **العواصم من القواصم**، ص 81.

لصالح مركز الخلافة عبر إبعاد المعارضين لسياسة عثمان من عمليّة الجمع، عبر استعمال النفوذ السياسي والقوّة[1].

صحيح أنّنا ما زلنا لا نعرف بدقّة هؤلاء القرّاء ووظيفتهم ودورهم الواضح إلا أنّ من الدراسات من قرنهم بالمجال السياسيّ ومن ذلك مثلاً ما يذهب إليه محمّد عابد الجابري من أنّ هؤلاء القرّاء كان لهم «دور سياسيّ بارز في كثير من الأحداث، تناصر تارة هذا الفريق وتارة الفريق الآخر، صادرة في ذلك لا عن مفعول «القبيلة» بل عن حوافز دينيّة أو اعتبارات مصلحيّة. وبما أنّهم «قرّاء» يقرؤون القرآن، ويعرفون «العلم»... إلخ، فقد كان سلاحهم في مناصرة موقف أو الوقوف ضدّه هو الترويج لقيم معيّنة باسم الدين، فأصبحت القيم الدينيّة نفسها بل الدين نفسه موضوعا للسياسة»[2]. وغير بعيد عن ذلك يعتبر هشام جعيّط أنّ القرّاء كانوا هم المسبّبون الأوائل للفتنة فيقول: «فالقرّاء، أو المقاتلون- القارئون للقرآن، المسبّبون الأوائل للفتنة كانوا يقاتلون بولع في سبيل تطبيق القرآن الكريم في شؤون المسلمين [...] كان القرّاء يمثّلون قوّة جديدة، مؤدلجة جدّاً، شديدة الانطباع بالقرآنيّة، ويمثّلون في آن واحد الجانب الثوريّ والوجه الإرهابيّ للفتنة»[3].

ونقف في المصادر القديمة على بعض الأخبار التي تقرن القرّاء بالمجال الحربي وأبرزها الأخبار المتعلّقة بمقتل القرّاء يوم اليمامة الذي كان سبباً في عزم أبي بكر وعمر على جمع المصحف خوفاً من ضياع القرآن. وبقطع النظر عن صحّة الخبر[4]، فإنّه يوحي بأنّ للقرّاء وظيفة قتاليّة، ولم يكونوا مقتصرين على الوظيفة

(1) يقول العادل خضر: «فالنصّ القرآني قد خسر بالكتابة وإلى الأبد معناه الأوّل، ولا سبيل إلى بلوغ ذلك المعنى إلا بالتأويل، ولا سبيل إلى فرض معنى على معنى، ولا تأويل على تأويل، ولا قراءة على قراءة، ولا مصحف على مصحف إلا بالقوّة وبمن يحتكر العنف بنوعيه المادّي والرمزي»، **الأدب عند العرب**، ص 215.

(2) الجابري، **العقل الأخلاقيّ العربي**، ص 68.

(3) هشام جعيّط، **الفتنة**، ص ص 6-7.

(4) يقول العادل خضر معلّقاً على خبر مقتل القرّاء يوم اليمامة وعزم أبي بكر بعد مشاورة عمر على جمع القرآن: «ويمكن أن نعتبر هذا الخبر وأضرابه من قبيل المفسّرات التي تشخّص الدوافع التي حملت الخليفة الأوّل أبا بكر على جمع القرآن، ولعلّها من الأخبار التي ترمي إلى تمجيد =

التعليميّة الرامية إلى غرس المبادئ الإسلاميّة في الأمصار المفتوحة. وبتضافر الوظيفتين اكتسب القرّاء مكانة كبيرة في نفوس العامّة، هذا بالإضافة إلى ما اشتهر عنهم من زهد وورع وتقوى، وربّما كان ذلك من طباعهم ولم يكن تطبّعاً. ومع تكاثر عددهم أيّام عثمان بفضل الفتوحات التي انطلقت منذ خلافة عمر بالخصوص أصبحوا يكوّنون نواة معارضة لسياسة عثمان بحكم تعارض قناعاتهم مع السياسة الجديدة. فلئن كانت سياسة عثمان كما رأينا بعض جوانبها من قبلُ تستند إلى مرجعيّة قبليّة في تولية المناصب وكذلك الأمر بالنسبة إلى العطاء، فإنّ القرّاء حاولوا كسب مكانة اجتماعيّة قائمة على الاعتبارات الدينيّة وحدها، وكان دورهم الأساسيّ المنوط بعهدتهم نشر القرآن ومبادئه في الأمصار المفتوحة.

إنّ محاولة عثمان تأسيس دولة مركزيّة جعلته يسعى إلى احتكار كلّ الأدوار، ولم يكن ذلك ممكناً إلا بعد احتكار فهم النصّ المؤسّس الذي ينبغي أن يكون واحداً. ومحاولة الاحتكار تلك يمكن أن تفسّر جانباً من حيثيّات جمع القرآن ومعارضته.

كانت سياسة عثمان في كلّ وجوهها دالة على عودة إلى الاعتبارات القبليّة على حساب الشرف الدينيّ الذي اكتسبته فئات واسعة من المسلمين عوّضوا به الشرف القبليّ، فاستدعت تلك العودة أشكال معارضة سياسيّة التبست بالدّين، وأدّت أمام تمسّك الخليفة بمنصبه إلى قتله قتلاً عنيفاً وصفه الجاحظ بقوله: «وليس هناك عمل قبيح ولا بدعة فاحشة، ولا نزع يد من طاعة، ولا حسد ولا غلّ ولا تأوّل حتّى كان الذي من قتل عثمان رضي اللّه عنه وما انتهك منه، ومن خبطهم إيّاه بالسلاح، وبعج بطنه بالحراب، وفري أوداجه بالمشاقص، وشدخ هامته بالعمَد، [...] ومع ضرب نسائه بحضرته، وإقحام الرجال على حرمته [...] مع وطئهم في أضلاعه بعد موته، وإلقائهم على المزبلة جسده مجرّداً بعد سحبه [...] بعد السبّ والتعطيش، والحصر الشديد، والمنع من القوت [...] ثمّ مع ذلك كلّه دَمَروا عليه وعلى

= هذا الخليفة ونسبة الفضل في جمع القرآن وتدوينه إليه»، **الأدب عند العرب**، ص 340. ولعلّ الخبر أيضاً يبرّر جمع عثمان للقرآن ولا يجعله مبتدعاً بل متّبعاً في ذلك الخليفة الأوّل.

أزواجه وحُرمه وهو جالس في محرابه، ومصحفه يلوح في حجره، لن يرى أنّ موحّدا يُقدم على قتل من كان في مثل صفته وحاله»[1].

لقد رأى بعض الدارسين في قتل عثمان بهذه الطريقة «دلالة على شراسة العنف السياسيّ الذي يكشف عن مدى عمق التناقضات الدنيويّة وحدّتها»[2]، ورأيناه صراعاً بين الشرف القبلي والشرف الديني، وهو صراع جعل هشام جعيّط مثلاً يعتبر أنّ «الإسلام نفسه هو المشرّع ضدّ عثمان، والإسلام هو الذي سيقتله، فمقتل عثمان انتصار كامل للإسلام المستبطن في الوجدان العربي على مخلّفات الجاهليّة المجسّدة في فرع من قريش الأمويّين ورجلهم عثمان»[3].

غير أنّ مقتل عثمان من قبل الصحابة أنفسهم سبّب شرخاً كبيراً للضمير الإسلاميّ سعت كتب الحديث إلى لملمته عبر إخفاء سياسة عثمان التي أدّت إلى قتله، فأكّدت شرعيّة خلافته، وعلى عدالته وعدله، وجعلت الخليفة المقتول شهيداً، غفرت له كلّ أعماله، ألم يقل النبيّ بعد أن جهّز عثمان جيش العسرة: «ما على عثمان ما عمل بعد هذه، ما على عثمان ما عمل بعد هذه»[4].

2. درء المطاعن على عثمان وتكريس مفهوم الشهادة

أشعرتنا المصادر السنّيّة في كثير من الأحيان بشيء من الحرج إزاء سياسة عثمان، وصرّحت بعدم رضاها عن تصرّفات ولاته، فلم تغفر لابن أبي سرح ردّته، فأكّدت كتب الحديث أنّ النبيّ لم يقبل شفاعة عثمان لأخيه من الرضاعة يوم الفتح فروي أنّه «لمّا كان يوم فتح مكّة اختبأ عبد اللّه بن سعد بن أبي سرح عند عثمان رضي اللّه عنه، فجاء به حتّى أوقفه على النبيّ ﷺ فقال: يا رسول اللّه بايع عبد اللّه، فرفع رأسه فنظر إليه ثلاثاً ثمّ أقبل على أصحابه فقال: أما رجل رشيد يقوم إلى هذا حين رآني كففت يدي عن بيعته فيقتله. فقالوا ما ندري يا رسول اللّه ما في

(1) الجاحظ، «في النابتة»، ضمن **رسائل الجاحظ**، م 1، ج 2، ص ص 5-6.
(2) محمّد الجويلي، **الزعيم السياسيّ في المخيال الإسلامي**، ص 52.
(3) هشام جعيّط، **الفتنة**، ص 67.
(4) **سنن الترمذي**، كتاب المناقب، باب في مناقب عثمان بن عفّان.

نفسك، ألا أومأت إلينا بعينك. فقال: إنّه لا ينبغي لنبيّ أن تكون له خائنة الأعين»[1]. وقرنت كتب الحديث أيضاً بين مقتل عثمان وتصرّفات ابن أبي سرح عند ولايته مصر وفي ذلك يقول الحاكم النيسابوري: «فمن نظر في مقتل أمير المؤمنين عثمان بن عفّان رضي اللّه عنه، وجنايات عبد اللّه بن سعد [ابن أبي سرح] عليه بمصر إلى أن كان أمره ما كان علم أنّ النبيّ ﷺ كان أعرف به»[2]. ولم ينس أهل السنّة أيضاً للوليد بن عقبة أعماله وصلاته بالناس سكران واستهتاره بعبادتهم، فجعلته كتب الحديث محروماً من بركة النبيّ فقد روي عن الوليد بن عقبة أنّه قال: «لمّا فتح رسول اللّه ﷺ مكّة جعل أهل مكّة يأتون بصبيانهم فيمسح رسول اللّه ﷺ على رؤوسهم ويدعو لهم فخرج بي أبي إليه وإنّي مطيّب بالخلوق، فلم يمسح على رأسي ولم يمسّني ولم يمنعه من ذلك إلا أنّ أمّي خلّقتني بالخلوق فلم يمسّني من أجل الخلوق. قال أحمد بن حنبل رضي اللّه عنه: وقد روي أنّه أسلم يومئذٍ فتقذّره رسول اللّه ﷺ فلم يمسّه ولم يدع له، والخلوق لا يمنع من الدعاء، لا جرم أيضاً لطفل في فعل غيره، لكنّه مُنِع بركة رسول اللّه ﷺ لسابق علم اللّه تعالى فيه، واللّه أعلم»[3].

ومن الأخبار السنّيّة أيضاً ما يلمّح إلى مسألة صلاح عثمان في السنوات الستّ الأولى من خلافته، وابتعاده عن الصواب في الستّ الأواخر، ولئن كان المخالفون للخليفة عثمان يصرّحون بهذا التقسيم، فإنّ المصنّفات السنّيّة، ومن بينها كتب الحديث تشير إليها ضمنياً، وإن شئنا «رمزيّاً»، وفي هذا الإطار يمكننا إدراج قصّة فقدان عثمان خاتمَ النبيّ في السنة السادسة من خلافته[4]، وهي السنة نفسها التي نفى فيها عثمان أبا ذرّ إلى الربذة[5]. لقد جعلت كتب الحديث عثمان «يعبث» بخاتم النبيّ، فكان عبثه سبباً في سقوط الخاتم في البئر فروي «عن أنس قال: كان خاتم

---

(1) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 47.
(2) **المصدر نفسه**، ج 3، ص 48.
(3) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 107.
(4) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، م 1، ص ص 476-477.
(5) الطبري، **التاريخ**، م 2، ص ص 771-772.

النبيّ ﷺ في يده، وفي يد أبي بكر بعده، وفي يد عمر بعد أبي بكر، فلمّا كان عثمان جلس على بئر أريس، قال: فأخرج الخاتم فجعل يعبث به فسقط. قال: فاختلفنا ثلاثة أيّام مع عثمان، فننزح البئر فلم نجده»[1]. ولم يكن عبث عثمان بخاتم النبيّ في الخبر إلا إشارة إلى انزياحه عن سيرة النبيّ والخليفتين من بعده، لذلك وقفنا على جمع بين ضياع الخاتم وخروج الناس على عثمان فقد «قال أبو داود ولم يختلف الناس على عثمان حتّى سقط الخاتم من يده»[2]. «وقال بعض العلماء: كان في خاتمه ﷺ من السرّ شيء ممّا كان في خاتم سليمان عليه السلام لأنّ سليمان لمّا فقد خاتمه ذهب ملكه، وعثمان لمّا فقد خاتم النبيّ ﷺ انتقض عليه الأمر وخرج عليه الخارجون، وكان ذلك مبدأ الفتنة التي أفضت إلى قتله واتّصلت إلى آخر الزمان»[3].

أشارت كتب الحديث إذن إلى التحوّل الطارئ على سياسة عثمان في السنوات الستّ الأخيرة على استحياء تضاعف بعد مقتله على أيدي المسلمين، مع التنكيل به حيّاً وميّتاً، فقد أشارت المرويّات السنّيّة إلى طريقة دفن عثمان ومن ذلك ما ذكره الطبراني عن مالك: «قتل عثمان رضي اللّه عنه، فأقام مطروحاً على كناسة بني فلان ثلاثاً فأتاه اثنا عشر رجلاً فيهم جدّي مالك بن أبي عامر وحويطب بن عبد العزّى وحكيم بن حزام وعبد اللّه بن الزبير وعائشة بنت عثمان معهم مصباح في حِقٍّ فحملوه على باب وإنّ رأسه يقول على الباب طق طق حتّى أتوا به البقيع فاختلفوا في الصلاة عليه فصلّى عليه حكيم بن حزام أو حويطب بن عبد العزّى [...] ثمّ أرادوا دفنه فقام رجل من بني مازن فقال: واللّه لئن دفنتموه مع المسلمين لأخبرنّ الناس، فحملوه حتّى أتوا به إلى حشّ كوكب، فلمّا دلّوه في قبره صاحت عائشة بنت عثمان فقال لها ابن الزبير: أسكتي فواللّه لئن عدت لأضربنّ الذي فيه عيناك، فلمّا دفنوه وسوّوا عليه التراب قال لها ابن الزبير: صيحي ما بدا لك أن تصيحي. قال مالك: وكان عثمان بن عفّان رضي اللّه عنه قبل ذلك يمرّ بحشّ كوكب فيقول:

---

(1) **صحيح البخاري**، كتاب اللباس، باب هل يجعل نقش الخاتم ثلاثة أسطر.
(2) **سنن أبي داود**، كتاب الخاتم، باب ما جاء في اتّخاذ الخاتم.
(3) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 10، ص 329.

ليدفن ههنا رجل صالح. قال أبو القاسم: الحشّ البستان»[1].

في الخبر تفاصيل عن دفن عثمان ليلاً بطريقة سرّيّة حتّى لا يكتشف المعارضون أمر الدفن، وفيه أيضاً رفض لدفن عثمان في مقابر المسلمين، وفي الخبر ما يدلّ على أنّ الساخطين على عثمان لم يكونوا قلّة بل كانوا عامّة المسلمين، ولا أدلّ من أنّ اثني عشر رجلاً فقط شيّعوا جنازته، والمذكورون بأسمائهم كانوا من أهل عثمان ومن المقرّبين إليه فقط، وليس فيهم من كبار الصحابة أحد. ولكنّ آخر الخبر يحاول تلطيف ما جاء في أوّله، فقد جاء في آخره أنّ عثمان رجل صالح، وتمّ التعتيم في الخبر على أنّ حشّ كوكب لم يكن مجرّد بستان كما علّق الطبراني بل كان مقبرة لليهود وهو ما أكّدته بعض أخبار الطبري مثلاً[2].

لقد عبّرت كتب الحديث عن موضع دفن عثمان الذي لم يكن في مقابر المسلمين بطريقتها الخاصّة المستندة إلى الإيحاء في كثير من الأحيان، فقد روى أبو موسى الأشعريّ أنّه لازم النبيّ يوماً وكان جالساً على بئر أريس، البئر التي أضاع فيها عثمان خاتم النبيّ، فتوسّط النبيّ قفّ البئر، ودلّى ساقيه فيها «فجاء أبو بكر فدفع الباب، فقلتُ: من هذا؟ فقال أبو بكر. فقلت على رسلك، ثمّ ذهبت فقلت يا رسول اللّه، هذا أبو بكر يستأذن؟ فقال: ائذن وبشّره بالجنّة. فأقبلت حتّى قلت لأبي بكر: ادخل، ورسول اللّه ﷺ يبشّرك بالجنّة، فدخل أبو بكر فجلس عن يمين النبيّ ﷺ معه في القفّ، ودلّى رجليه في البئر»، ويتكرّر الشيء نفسه مع عمر الذي جلس عن يسار النبيّ، ولمّا قدم عثمان دخل على النبيّ بعد تبشيره بالجنّة، غير أنّه «وجد

---

(1) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 1، ص 78.

(2) الطبري، **التاريخ**، ج 2، ص 819. والجدير بالملاحظة أنّ المصنّفات المتأخّرة سعت إلى إخفاء هذا الأمر ومنها كتب البلدان فقد قال ياقوت الحموي مثلاً: «والحشّ في اللغة البستان [...] وكوكب الذي أضيف إليه اسم رجل من الأنصار وهو عند بقيع الغرقد اشتراه عثمان بن عفّان رضي اللّه عنه وزاده في البقيع، ولمّا قتل ألقي فيه ثمّ دفن في جنبه»، **معجم البلدان**، ج 2، ص 262. وهذا يختلف تماماً مع ما ذكره الطبري الذي ذكر أنّ عثمان دفن بحشّ كوكب وهو حائط «كانت اليهود تدفن فيه موتاهم [...] فلمّا ظهر معاوية بن أبي سفيان أمر بهدم ذلك الحائط حتّى أفضى به إلى البقيع فأمر النّاس أن يدفنوا موتاهم حول قبره حتّى اتّصل ذلك بمقابر المسلمين»، **تاريخ الطبري**، م 2، ص 819.

القفّ قد مُلِئ، فجلس وجاهه من الشقّ الآخر. قال شريك: قال سعيد بن المسيّب: فأوّلتها قبورهم»[1].

لقد سعت كتب الحديث إذن ومن ورائها المصادر المتأخّرة بالخصوص إلى إخفاء الكثير من تفاصيل مقتل عثمان، ودرء جوانب من طريقة دفنه ومكانه، رغم الإشارة إليها رمزاً، ممّا يكشف عن استحياء كبير ممّا وقع للخليفة الثالث، وهو استحياء عكسه الضمير الإسلاميّ في أبرز قيمة أخلاقيّة نسبتها كتب الحديث إلى عثمان وهي الحياء. هذه القيمة الأخلاقيّة مرتبطة أساساً بالمرأة غير أنّها اقترنت في الأدبيّات الإسلاميّة ومن بينها كتب الحديث بالنبيّ أيضاً فعُدّت من خصاله فقد كان على ما يُروى: «أشدّ حياء من العذراء في خدرها فإذا رأى شيئاً يكرهه عرفناه في وجهه»[2]. وعدّ الحياء خلق الإسلام فروي عن النبيّ قوله: «إنّ لكل دين خلقاً وخلق الإسلام الحياء»[3]. واعتبر «الإيمان بضع وسبعون شعبة والحياء شعبة من الإيمان»[4].

كان عثمان إذن حيّياً كما كان النبيّ، وتخلّق مثله بخلق الإسلام، وحاز شعبة من شعب الإيمان، ولكن لم ارتبطت الصفة بعثمان إلى الحدّ الذي اختصّ بها دون سائر الصحابة، فقد كان الإلحاح كبيراً في كتب الحديث على حياء عثمان، ألا يمكن أن يكون حياؤه انعكاساً لاستحياء الضمير الإسلامي من مقتله على أيدي المسلمين ومن بين عدد من الصحابة؟

روي عن عائشة قولها: «كان رسول اللّه ﷺ مضطجعاً في بيته كاشفاً عن فخذيه، أو ساقيه، فاستأذن أبو بكر فأذن له وهو على تلك الحال، فتحدّث. ثمّ استأذن عمر فأذن له وهو كذلك، فتحدّث. ثمّ استأذن عثمان، فجلس رسول اللّه ﷺ وسوّى ثيابه [. . .] فلمّا خرج قالت عائشة: دخل أبو بكر فلم تهتشّ له، ولم

(1) **صحيح البخاري**، كتاب فضائل أصحاب النبيّ، باب قول النبيّ ﷺ: لو كنت متّخذاً خليلاً.
(2) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب من لم يواجه الناس بالعتاب.
(3) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، باب الحياء.
(4) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها وفضيلة الحياء وكونه من الإيمان.

تباله، ثمّ دخل عمر فلم تهتشّ له، ولم تباله، ثمّ دخل عثمان فجلست وسوّيت ثيابك، فقال: ألا أستحي من رجل تستحي منه الملائكة؟»[1].

لقد جعلت كتب الحديث الملائكة تستحي من عثمان، وربّما لم تكن الملائكة إلا تعبيراً عن الضمير الإسلاميّ الذي رأى في قتل عثمان شناعة أكبر من قتل عمر والسبب في ذلك أنّ «قتل عثمان رضي اللّه عنه كان جهراً عن ملأ وجمع من الناس [. . .] والذين قتلوه كانوا مسلمين حملهم الهوى والحنق والحسد على ارتكاب الفعل المحرّم في البلد الحرام في الشهر الحرام، فكان أعظم وأشنع من قتل عمر رضي اللّه عنه، فإنّ قتله كان على يد رجل واحد قتله غيلة ولم يكن من المسلمين»[2].

إنّ استحياء الضمير الإسلاميّ من قتل عثمان بأيد مسلمة هو الذي جعل كتب الحديث تصف عثمان بالحياء، فعكست ما شعر به المسلمون في شخصيّة عثمان فجعلته حييّاً، فجمعت كتب الحديث في أكثر من مناسبة أخباراً تؤكّد حياءه، فروي عن أبي أوفى قوله: «استأذن أبو بكر رضي اللّه تعالى عنه على النبيّ ﷺ وجارية تضرب بالدفّ فدخل، ثمّ استأذن عمر رضي اللّه تعالى عنه فدخل، ثمّ استأذن عثمان رضي اللّه تعالى عنه فأمْسَكت، فقال رسول اللّه ﷺ: إنّ عثمان رجل حييّ»[3]. وبناء على مثل هذا الحديث أخذت مصنّفات المناقب تؤكّد على حياء عثمان فحدّث الحسن ذاكراً عثمان «وشدّة حيائه فقال: إنّه كان يكون في البيت والباب عليه مغلق فما يضع عنه الثوب ليفيض عليه الماء يمنعه الحياء أن يقيم صلبه»[4]. ويبقى الحياء صفة ملازمة لعثمان حتّى يوم القيامة ويحاسب لذلك سرّاً، فروي عن عليّ ابن أبي طالب أنّه سأل الرسول عن أوّل الناس حساباً يوم القيامة

---

(1) **المصدر نفسه**، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عثمان بن عفّان رضي اللّه عنه. وينسب الزهري القول باستحياء الملائكة من عثمان إلى الكذّابين، ابن حنبل، **فضائل الصحابة**، ج 1، ص 467.

(2) المالقي، **التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان**، ص 236.

(3) **مسند ابن حنبل**، مسند الكوفيّين، الحديث 18325. ولا حاجة في كلّ مرّة إلى التذكير بأنّ ذكر أبي بكر ثمّ عمر ثمّ عثمان في مثل هذه الأحاديث يندرج ضمن تبرير تتابع الخلفاء الأوائل.

(4) أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء**، ج 1، ص 56.

«قال: أنا [. . .] قلت: ثمّ من يا رسول اللّه؟ قال: ثمّ أبو بكر [. . .] قلت: ثمّ من يا رسول اللّه؟ قال: ثمّ عمر. [. . .] قلت: ثمّ من يا رسول اللّه؟ قال: ثمّ أنت يا عليّ. قلت: يا رسول اللّه فأين عثمان؟ قال: عثمان رجل ذو حياء سألت ربّي أن لا يقف للحساب فشفّعني فيه»[1].

سيولّد الحرج الذي سبّبه مقتل عثمان على أيدي المسلمين، ومن بينهم صحابة، أخباراً تسعى إلى درء ما شجر بين أصحاب النبيّ حتّى يبرأ جلّة الصحابة من دم عثمان، وأخباراً أخرى تشكّل صورة لعثمان فتجعل قتله حتميّاً، وترفعه إلى مرتبة الشهداء.

لقد سعت الأخبار السنّيّة إلى تحويل معارضي عثمان من الصحابة، الذين ربّما كانت لهم يد في قتله، إلى مؤيّدين فجعلت عليّاً من أوائل المبايعين، فروي عن أبي سلمة أنّه قال: أوّل من بايع لعثمان عبد الرحمان، ثمّ عليّ بن أبي طالب وروي عن ابن هنيّ: «أنا رأيت عليّاً بايع عثمان ثمّ تتابع الناس فبايعوا»[2]. وتصوّر الأخبار عبد اللّه بن مسعود موالياً لعثمان ومفضّلاً له فروي عن عبد اللّه بن يسار قال: لمّا جاءت بيعة عثمان رضي اللّه عنه قال عبد اللّه: «ما آلو عن أعلاناً ذا فوق»[3]. وروي أنّ ابن مسعود كان يدعو إلى مبايعة عثمان[4]، بل جعلته يلتزم التزاماً مطلقاً بأمر عثمان جمع المصاحف فروي «عن ابن سيرين قال: كتب عثمان إلى عبد اللّه يعزم عليه أن لا يضع كتابه من يده حتّى يشخص إليه، قال: فأتى بالكتاب فجعل يذهب ويجيء والكتاب في يده لا يقرأه، فقالت له أمته: أين تذهب والكتاب في يدك، افتح الكتاب فاقرأه، فقال: يا بنت الكافرين، أتريدين أن أبيت عاصياً لأمير المؤمنين أو أشخص من ليلتي»[5]. وفي السياق نفسه تجعل بعض المرويّات الحسن بن عليّ طائعاً لعثمان عارضاً عليه محاربة محاصريه فروي عن الحسن قوله لعثمان: «يا أمير

(1) المحبّ الطبري، **الرياض النضرة**، ص 498.
(2) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 3، ص 62.
(3) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 104.
(4) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 3، ص 63.
(5) ابن حنبل، **فضائل الصحابة**، ج 1، ص 460.

المؤمنين، إنّا طوع يدك فمُرْني بما شئت، فقال عثمان: يا ابن أخي، ارجع فاجلس في بيتك حتّى يأتي اللّه بأمره فلا حاجة لي في هراقة الدماء».

لقد سعت هذه الأخبار ومثلها كثير إلى تبرئة جلّة الصحابة من دم عثمان حتّى تقبل في الضمير الإسلاميّ من ناحية، وحتّى لا يتمّ الطعن في عدد من الصحابة اشتهروا بسابقتهم في الإسلام، وبمواقفهم فيه زمن حياة النبيّ، غير أنّ الأخبار لم تستطع درء مقتل عثمان فسعت إلى تحويل المقتل الناتج عن عودة إلى قيم ما قبل إسلاميّة لم يقبلها من عرفوا بالمستضعفين خوفاً من العودة إلى وضعيّة رأوا في الإسلام انقلاباً عليها، ولذلك صوّرت كتب الحديث عثمان شهيداً، وأكّدت هذه الصفة عبر آليّات عديدة أبرزها التنبّؤ بمقتله، والتركيز على مآله الأخرويّ.

لقد عدّ مقتل عثمان من المنظور السنّيّ فتنة، ولم تكتف المصنّفات بقول ذلك فسعت إلى إيجاد مستندات نصّيّة للقول بذلك فنسبت إلى الرسول قوله: «من نجا من ثلاث فقد نجا. قالوا: ماذا يا رسول اللّه؟ قال: موتي، وقتل خليفة مصطبر بالحقّ، ومن الدجّال»[1]. ولم تكتف الأخبار باعتبار مقتل عثمان فتنة، فأكّدت على تصويب الخليفة وأصحابه فروي عن أبي هريرة قوله: «سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: إنّها ستكون فتنة واختلاف، أو اختلاف وفتنة، قال: قلنا: يا رسول اللّه فما تأمرنا؟ قال: عليكم بالأمير وأصحابه، وأشار إلى عثمان»[2]. والواضح أنّ الخبر جامع للعقائد السنّية في ما يتعلّق بمقتل عثمان، فمقتله فتنة، والخارجون عليه وقاتلوه ظلمة، والناجون هم الذين وقفوا مع الإمام.

لقد سعت مختلف الأخبار المنذرة بمقتل عثمان، وهي كثيرة في كتب الحديث إلى تبرئة عثمان، واستوجب ذلك في المقابل تخطئة الخارجين عليه، ولئن أكّدت كتب التاريخ والعقائد السنّيّة هذا الأمر، فإنّ لكتب الحديث طريقتها الخاصّة بها في صناعة الأخبار فروي «أنّ رجلاً من الأنصار دخل على عثمان فقال: ارجع ابن أخي فلست بقاتلي. قال: وكيف علمت ذاك؟ قال: لأنّه أتى بك النبيّ ﷺ يوم سابعك

---

(1) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 108.
(2) **المصدر نفسه**، ج 3، ص 105.

فحنّكك ودعا لك بالبركة. ثمّ دخل عليه رجل آخر من الأنصار، فقال: ارجع ابن أخي فلست بقاتلي. قال: بم تدري ذلك؟ قال: لأنّه أتى بك النبيّ ﷺ يوم سابعك فحنّكك ودعا لك بالبركة. قال: ثمّ دخل عليه محمّد بن أبي بكر فقال: أنت قاتلي، قال: وما يدريك يا نعثل؟ قال: لأنّه أتى بك النبيّ ﷺ يوم سابعك ليحنّكك ويدعو لك بالبركة فخريت على رسول اللّه ﷺ. قال: فوثب على صدره فأتى على لحيته، فقال: إن تفعل كان يعزّ على أبيك أن تسوءه، قال: فوجأه في نحره بمشاقص كانت في يده»[1].

يشبه الخبر خبر تقذّر النبيّ الوليد بن عقبة عندما أتي به ليدعو له بالبركة، فكما حرم الوليد من بركة النبيّ فصلّى بالناس سكران فإنّ محمّد بن أبي بكر قد حرم هو الآخر من بركة النبيّ فكان مشاركاً في قتل عثمان، وهذا ما يجعل الخبرين مندرجين ضمن قوالب تستعمل في كتب الحديث لتبرير سلوك مرفوض يخفي دواعيه المباشرة ويحصرها في الحرمان من بركة النبيّ ودعائه. وفي الإطار نفسه نقف على أخبار أخرى في كتب الحديث تحاول تأكيد حرمان مبغض عثمان من بركة النبيّ ودعائه من قبيل ما رواه جابر بن عبد اللّه: «أتيَ رسول اللّه ﷺ بجنازة رجل يصلّي عليه فلم يصلّ عليه، فقيل: يا رسول اللّه ما رأيناك تركت الصلاة على أحد قبل هذا. قال: إنّه كان يبغض عثمان فأبغضه اللّه»[2].

ولم تكتف كتب الحديث بتكثيف الأخبار المرفوعة إلى النبيّ التي تنذر بالفتنة وبمقتل عثمان، فجعلت الكتب القديمة تذكر مقتل عثمان فروي عن عمر بن الخطّاب أنّه سأل كعب الأحبار: «كيف تجد نعتي؟ قال: أجد نعتك قرناً من حديد. قال: وما قرن من حديد؟ قال: أمير سديد لا يأخذه في اللّه لومة لائم. قال: ثمّ مه؟ قال: ثمّ يكون بعدك خليفة تقتله فئة ظالمة»[3].

لقد كان عثمان حسب كتب الحديث عارفاً مصيره، ولكنّه كان راضياً به تمام الرضا، صابراً على ما ابتلي به، وهذا ما حاولت أخبار عديدة أخرى بيانه محوّلة

---

(1) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 1، ص 83.
(2) **سنن الترمذي**، كتاب المناقب، باب في مناقب عثمان بن عفّان.
(3) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 1، ص 84.

عجز عثمان أمام الخارجين عليه إلى التزام تامّ بوصيّة النبيّ بالصبر على بلواه، فروي عن عائشة أنّ النبيّ قال: «ليت عندي رجلاً من أصحابي، قالت: قلت: أبو بكر؟ قال: لا، قلت: عمر؟ قال: لا. قلت: ابن عمّك عليّ: قال: لا. قلت: فعثمان: قال: نعم. قالت: فجاء عثمان فقال: قومي، قالت: فجعل النبيّ ﷺ يسرّ إلى عثمان ولون عثمان يتغيّر، قال: فلمّا كان يوم الدّار قلنا: ألا تقاتل؟ قال: لا إنّ رسول الله ﷺ عهد إليّ أمراً فأنا صابر نفسي عليه»[1].

ويتواصل الإنذار بمقتل عثمان مع تغيير آليّة الإنذار فيتمّ الاعتماد على الرؤيا، فروي عن عثمان أنّه قال ليلة مقتله: «إنّي رأيت رسول الله ﷺ البارحة في المنام، ورأيت أبا بكر وعمر رضي الله عنهما وإنّهم قالوا لي: اصبر فإنّك تفطر عندنا القابلة، ثمّ دعا بمصحف فنشره بين يديه فقتل وهو بين يديه»[2]. ومن الأخبار ما يجعل عثمان يختار القتل على النصرة وهو ما يؤكّده قول عثمان وهو محصور: «رأيت رسول الله في هذه الخوخة [...] فقال: حصروك؟ قلت: نعم، قال: أعطشوك؟ قلت: نعم. قال: فأدلى لي دلوا فشربت منه حتّى رويت فإنّي لأجد برده بين كتفي وبين يدي، قال: إن شئت نُصِرت عليهم، وإن شئت أفطرت عندنا، فاخترت أن أفطر عنده»[3].

إنّ أهمّ ما ترمي إليه هذه الأخبار هو رفع عثمان إلى مرتبة الشهداء التي أسندتها له كتب الحديث في عديد المناسبات فروي عن عثمان قوله لمحاصريه يوم الدار: «أنشدكم بالله وبالإسلام، هل تعلمون أنّ رسول الله ﷺ كان على ثبير مكّة ومعه أبو بكر وعمر وأنا فتحرّك الجبل حتّى تساقطت حجارته بالحضيض، قال: فركضه برجله وقال: أسكن ثبير فإنّما عليك نبيّ وصدّيق وشهيدان، قالوا: اللهمّ نعم، قال: الله أكبر شهدوا لي وربّ الكعبة أنّي شهيد ثلاثاً»[4].

يندرج اعتبار عثمان شهيداً في إطار جداليّ مع المخالفين أهل السنّة الذين

---

(1) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 106.
(2) **مسند ابن حنبل**، مسند العشرة المبشّرين بالجنّة، الحديث 495.
(3) ابن حنبل، **فضائل الصحابة**، ج 1، ص 489.
(4) **سنن الترمذي**، باب في مناقب عثمان بن عفّان.

اعتبروا عثمان محدثاً، بل خارجاً عن الملّة ممّا يوجب قتله. ويتعمّق التأكيد لشهادة عثمان بإثبات أخبار تتعلّق بدفن عثمان دون أن يغسّل، أي إنّه يعامل معاملة الشهداء فروي «عن عبد اللّه بن فرّوخ قال: شهدت عثمان بن عفّان دُفن في ثيابه»[1]. وفي الوقت الذي أكّدت بعض الأخبار أنّ عثمان لم يصلّ عليه جعلت كتب الفضائل الملائكة تصلّي على عثمان فروي «عن عمر بن الخطّاب قال: سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: يوم يموت عثمان تصلّي عليه ملائكة السماء. قلت: يا رسول اللّه، عثمان خاصّة أم الناس عامّة؟ قال: عثمان خاصّة»[2].

ولا تكتمل صورة الخليفة الشهيد إلا بمصيره الأخرويّ فيأتي عثمان يوم القيامة دامياً فقد دعا النبيّ عثمان وقال: «ادن يا أبا عمرو، ادن يا أبا عمرو، فلم يزل يدنو منه حتّى ألصق ركبتيه فنظر رسول اللّه إلى السماء فقال: سبحان اللّه العظيم ثلاث مرّات ثمّ نظر إلى عثمان وكانت إزاره محلولة فزرّها رسول اللّه بيده ثمّ قال: اجمع عطفي ردائك على نحرك، ثمّ قال: إنّ لك شأناً في أهل السماء، أنت ممّن يرد على حوضي وأوداجه تشخب دماً»[3].

لم يكن إزار عثمان المحلولة في الخبر إلا خلافته التي عقدها النبيّ له بيده، غير أنّ الخلافة ستؤدّي إلى مقتله وسيرافق دم عثمان المسلمين إلى يوم القيامة ليرد به حوض النبيّ ليكون شفيعاً للمؤمنين ومحاسباً لخاذليه وهو المعنى الذي يؤكّده عبد اللّه بن عبّاس بقوله: «كنت قاعداً عند النبيّ ﷺ إذ أقبل عثمان بن عفّان رضي اللّه عنه فلمّا دنا منه قال: «يا عثمان تُقتل وأنت تقرأ سورة البقرة فتقع من دمك على ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ وتُبْعَث يوم القيامة أميراً على كلّ مخذول، يغبطك أهل المشرق والمغرب وتشفع في عدد ربيعة ومضر»»[4]. وفي هذا الخبر إذن تأكيد أنّ عثمان يُقتل مظلوماً وهو ما ينسجم مع العقائد السنيّة، وهو مندرج في إطار التأكيد لمصير عثمان الأخرويّ باعتباره شهيداً يحقّ له الشفاعة مثل باقي الشهداء.

---

(1) ابن الجوزي، **صفوة الصفوة**، ج 1، ص 305.
(2) المحبّ الطبري، **الرياض النضرة**، ص 497.
(3) ابن حنبل، **فضائل الصحابة**، ج 1، ص 525.
(4) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 110.

الفصل الثاني

الزهد والإنفاق بين الأخلاق والسياسة

«وبعد أن غدت الحياة الدنيا مصدراً لخيبة الأمل، لم يبق من مخرج سيكولوجيّ آخر غير ممارسة النسكيّة»
ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ص 94.

تزامنت فترة خلافة عثمان، التي عددناها أنموذجاً على العودة إلى القيم الأخلاقيّة القبليّة، مع تدفّق سيل الفتوحات التي نتج عنها تكدّس الأموال على المسلمين بكيفيّة لم يتوقعوها هم أنفسهم(1). وكان إيثار الخليفة قرابتَه بالمال والمناصب سبباً في نقمة عدد من الصحابة عُرف جلّهم في كتب السيرة والتاريخ والطبقات وغيرها بالمستضعفين الذين دخلوا في الإسلام منذ بدايته بقصد الخروج من وضع اجتماعيّ دونيّ والوصول إلى مراتب أرفع يضمنها لهم الدّين الجديد المنقلب على مقاييس الشرف القبليّ.

يمكن أنّ يفسّر الانقلاب القيميّ الذي أتى به الدين الجديد إلى حدّ كبير دخول الكثير من المستضعفين إلى الإسلام(2)، فمن مميّزات الرسالات الدينيّة، ومن بينها الإسلام «صبغتها الاعتراضيّة على السائد من العقائد والقيم [. . .] ولولا نسفها لآراء ومعتقدات وأخلاق يؤمن بها الناس لأنّهم وجدوا عليها آباءهم، واستقرّت في

(1) راجع ما يسمّيه محمّد عابد الجابري بمظاهر تفجّر الغنى زمن عثمان في: **العقل السياسيّ العربي**، ص ص 192-197.

(2) نقول ذلك مع الوعي بأنّ من أوائل المسلمين من لم يكن من المستضعفين، بل كان منهم تجّار وأشراف وذوو منعة مثل أبي بكر وعثمان وطلحة والزبير وغيرهم.

وجدانهم على أنّها بديهيّة، ولولا وقوفها أيضاً في وجه مصالح فئويّة مادّيّة ومعنويّة، لَمَا أمكن تفسير المقاومة الشديدة التي لقيها محمّد، ولقيها جميع الأنبياء. وهذا الجديد الذي تأتي به هو بالذات مبرّر وجودها، وسرّ انتشارها وخلودها وإيمان الناس بها»[1].

لقد سعت بعض الدّراسات الحديثة الباحثة في الإسلام المبكّر إلى النظر في أسباب دخول الصحابة الأوائل في الإسلام، فأكّدت حياة عمامو مثلاً صعوبة البحث في تلك الأسباب «خاصّة وأنّ ما تذكره المصادر عن إسلام أغلبهم يغلب عليه الطابع الأسطوريّ الذي غذّاه المخيال الشعبيّ الدينيّ كما هو أغلب الأحداث المكّيّة»[2]. وممّا يزيد صعوبة البحث اكتفاء المصادر بالإشارة المقتضبة إلى العوامل التي جعلت أوائل الصحابة يدخلون في الإسلام، ولذلك اعتبرت عمامو أنّ «ما يُثار في هذا المجال من قبيل الفرضيّات وبعض الاستنتاجات الشخصيّة»[3]. ورغم هذه الصعوبات فقد أرجعت الباحثة اعتناق بعض المكّيين للإسلام خلال الدعوة السرّيّة التي دامت ثلاث سنوات كما تذكر كتب التاريخ والسيرة إلى «العناصر التي تأثّرت بصفة أو بأخرى بالموجة الإصلاحيّة التي عرفتها مكّة قبل البعث»[4]. أمّا السبب الأهمّ الذي أشارت إليه حياة عمامو فيتمثّل في طبيعة الدعوة نفسها في منطلقاتها التي يمكن الوقوف عليها من خلال بوادر الوحي المكّي، فقد كانت أوائل السور كما صنّفها بعض المستشرقين خصوصاً ذات صبغة أخلاقيّة، ثمّ تلتها مجموعة أخرى من السور المكّيّة أيضاً تلحّ على المصير الأخرويّ[5]. ولعلّ كلّ ذلك أسهم في أن يجد

(1) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتّاريخ**، ص ص 45-46.
(2) حياة عمامو، **أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام**، ص 153.
(3) **المرجع نفسه**، ص 154.
(4) **المرجع نفسه**، ص 154. واستناداً إلى ذلك يذهب العادل خضر في إطار مقاربته الوسائطيّة إلى اعتبار أنّ هذه الموجة الإصلاحيّة التي تجسّمت في التنصّر والتحنّف والرغبة عن الوثنيّة نتيجة لـ «عجز قريش عن تطوير وسائطها الإيديولوجيّة، فقد كانت الأصنام مستودع الآلهة ومستقرّ الوثنيّة ووسائل تقرّب وشفاعة، إلا أنّها في الوقت ذاته رمز نظام إيديولوجيّ محافظ وبطيء التطوّر لم يتمكّن من مواكبة النّسق السريع الذي عرفته العلاقات الاجتماعيّة المتجدّدة بمكّة قبل البعثة وبعدها»، **الأدب عند العرب**، ص 300.
(5) **المرجع نفسه**، ص 155.

المستضعفون في مكّة ضالتهم المتمثّلة في الحدّ من الفوارق الاجتماعيّة، ومن سيطرة الأشراف وذوي الأسنان على كلّ مجالات الحياة.

لم يكن للمبادئ الإسلاميّة الأولى أن تستمرّ مع التغيّر السريع الطارئ على المجتمع الإسلاميّ زمن الخلافة، ومن نتائج ذلك التغيّر أن أخذت المبادئ القيميّة التي دعا إليها الإسلام في بداياته فآمن بها الكثير من المستضعفين وربّما دخلوا الإسلام من أجلها، أخذت تلك المبادئ في التفكّك والتلاشي. ومع الوصول إلى خلافة عثمان بدا الارتداد إلى المركزيّة القبليّة جليّاً، فعادت قريش وخاصّة فرعها الأمويّ إلى التحكّم مجدّداً في زمام الأمور ممّا ولّد صراعاً «بين طرفين تحرّك كلاً منهما قيمٌ مختلفة، وبالتالي نظرة إلى الإسلام وإلى الحياة مختلفة»[1]. لقد عاد المستضعفون إلى مكانتهم الدونيّة التي كانوا عليها قبل الإسلام وحسبوا أنّهم خرجوا منها، في حين تكرّست امتيازات أصحاب النفوذ والشرف القبلي أساساً، فأصبح المستضعفون «يمثّلون «الضمير الدينيّ»»[2]، المعارض لكلّ أشكال العودة إلى منظومة أخلاقيّة سابقة عن الإسلام كما استقرّ في أفهام أولئك المستضعفين.

ولئن كان هؤلاء المستضعفون من أوائل الصحابة إسلاماً فإنّه في المقابل هناك صحابة من ذوي السابقة أيضاً قد دافعوا عن امتيازاتهم الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وكانوا بالتّالي موالين لعثمان وسياسته. فحتّمت هذه الوضعيّة على الضمير الإسلاميّ السعي إلى التوفيق بين نظامين أخلاقيّين متضاربين: موقف الثريّ الموالي وموقف المستضعف المعارض. ونتيجة السعي إلى التوفيق كانت تحويل الثريّ الموالي إلى منفق في سبيل اللّه، مبتغياً بماله وجه اللّه ومرضاته، أمّا المستضعف المعارض فصار زاهداً في الدنيا راغباً عنها، وتولّد عن ذلك صورتان أخلاقيّتان محمودتان هما صورة المنفق وصورة الزاهد.

---

(1) محمّد عابد الجابري، **العقل الأخلاقيّ العربي**، ص 63.

(2) **المرجع نفسه**، ص 63.

1. صورة المنفق

من الأخبار ما يشير إلى توتّر العلاقة بين عثمان زمن خلافته وعبد الرحمان ابن عوف فقد روى اليعقوبي ضمن أحداث السنة الحادية والثلاثين للهجرة «أنّ عثمان اعتلّ علّة اشتدّت به فدعا حمران بن أبان وكتب عهداً لمن بعده وترك موضع الاسم، ثمّ كتب بيده عبد الرحمان بن عوف وربطه وبعث به إلى أمّ حبيبة بنت أبي سفيان فقرأه حمران في الطريق، فأتى عبد الرحمان فأخبره فقال عبد الرحمان وغضب غضباً شديداً: أستعمله علانية ويستعملني سرّاً. ونما الخبر وانتشر بذلك في المدينة وغضب بنو أميّة فدعا عثمان بحمران مولاه فضربه مائة سوط وسيّره إلى البصرة فكان سبب العداوة بينه وبين عبد الرحمان بن عوف»[1].

لم يكن هذا الخبر الشيعيّ إلا طعناً في خلافة عثمان التي أقرّها ابن عوف في مجلس الشورى فأراد عثمان أن يكافئ عبد الرحمان بأن يعهد له الخلافة من بعده، فالخبر يشي باتّفاق بينهما منذ مقتل عمر على تنصيب كلّ واحد منهما خليفة للمسلمين. وفي مقابل هذا الخبر يقدّم أهل السنّة خبراً آخر يسعى إلى تبرئة ابن عوف وعثمان من مثل هذه المؤامرة فروي «أنّ عثمان اشتكى رُعافاً فدعا حمران فقال: اكتب لعبد الرحمان العهْدَ من بعدي، فكتب له وانطلق حمران إلى عبد الرحمان فقال: البُشرى، قال: وما ذاك؟ قال: إنّ عثمان قد كتب لك العهد من بعده. فقام بين القبر والمنبر فدعا فقال: اللهمّ إن كان من تولية عثمان إيّاي هذا الأمر فأمتني قبله، فلم يلبث إلا ستّة أشهر حتّى قبضه اللّه»[2].

رغم هذا التضارب بين النظرتين الشيعيّة والسنّيّة في ما يتعلّق بسعي ابن عوف إلى الخلافة فصوّرته الأولى حريصاً عليها بحكم موقفه في مجلس الشورى، وصوّرته الثانية زاهداً فيها، فإنّ الاتّفاق حاصل على أنّ ابن عوف كان السبب المباشر في تولية عثمان، وإن لم يكافأ ابن عوف بالخلافة بسبب موته زمن خلافة عثمان، فإنّه كوفئ بتدفّق الأموال عليه ليصبح أكثر المسلمين ثراء، فقد كان من أبرز المستفيدين من تولّي عثمان منصب الخلافة.

---

(1) تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 169.

(2) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 1، ص 88.

لقد تكرّست امتيازات عبد الرحمان بن عوف زمن الخليفة الثالث، ولئن كانت ثروته التي ألحّت عليها المصادر القديمة واعتبرها بعض المحدثين نقيصة[1]، ترجع إلى فترة سابقة عن خلافة عثمان، فإنّ موقفه في مجلس الشورى قد يكون كرّس تلك الامتيازات ودعّمها.

من الجدير بالملاحظة تأكيد كتب التراجم والطبقات والسيرة أنّ ابن عوف كان من أوائل المسلمين فقد «أسلم قبل أن يدخل رسول اللّه ﷺ دار الأرقم، وكان من المهاجرين الأوّلين، جمع الهجرتين جميعاً [. . .] وشهد بدراً والمشاهد كلّها مع رسول اللّه»[2]، وذكر ابن إسحاق أنّه ممّن أسلم بدعوة أبي بكر[3]. ولئن كان ذلك يدخل في إطار تمجيد ابن عوف فإنّ من الأخبار ما يجعلنا نتردّد في الحكم على مثل تلك الفضائل المنسوبة إليه، فقد روي أنّ ابن عوف كان من المتردّدين عند الأمر بالقتال ومن ذلك ما نُقِل عن ابن عبّاس من «أنّ عبد الرحمان بن عوف وأصحاباً له أتوا النبيّ ﷺ فقالوا: يا نبيّ اللّه، كنّا في عزّ ونحن مشركون فلمّا آمنّا صرنا أذلّة، فقال: إنّي أمرت بالعفو فلا تقاتلوا القوم، فلمّا حوّله إلى المدينة أمره بالقتال، فكفّوا، فأنزل اللّه تبارك وتعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوٓاْ أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ﴾»[4].

يؤكّد هذا الخبر ضمنيّاً سعي ابن عوف إلى الحفاظ على مكانته الاجتماعيّة رغم

(1) يمكن التمثيل على ذلك بما يذهب إليه خليل عبد الكريم الذي اعتبر عبد الرحمان بن عوف أكثر الصحابة مالاً فتتبّع ما ذكرته المصادر حول ثروته وأزواجه، وكان ذلك في نوع من التشهير ممّا يدلّ على أنّ الثراء من وجهة نظر عبد الكريم نقيصة، راجع **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة**، السفر الثاني، الصحابة والصحابة، ص ص 152–161. وانظر هناك أيضاً كامل الفصل الموسوم بـ: «الثروات الشخصيّة» حيث عدّد المؤلّف الأخبار المتعلّقة بثروات أغنياء الصحابة ممثّلين، إلى جانب ابن عوف بالزبير وطلحة، في شيء من الطعن على حرصهم على جمع المال في رأيه، ص ص 161–171.

(2) ابن عبد البرّ، **الاستيعاب**، ج 2، ص 385.

(3) **سيرة ابن هشام**، م 1، ج 1، ص 181.

(4) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 2، ص 76. والآية المذكورة هي النساء 4/ 77.

دخوله في الإسلام، وهو سعي لازمه طيلة حياته وتجلّى في انحيازه إلى عثمان في مجلس الشورى. ولم يكن للمسلمين بدّ من تبرير هذا الانحياز بتأكيد أمانة ابن عوف، واقترن ذلك التأكيد بتنصيب عثمان خليفة للمسلمين على لسان عليّ نفسه فروي «عن ابن عمر أنّ عبد الرحمان بن عوف قال لأهل الشورى: هل لكم أن أختار لكم وأنفصل منها؟ قال عليّ: نعم أنا أوّل من رضي فإنّي سمعت رسول اللّه ﷺ يقول إنّك أمين في أهل السماء وأمين في أهل الأرض»[1]. لم تكن أمانة ابن عوف إلا استئماناً على الخلافة، فخدمت أمانة ابن عوف غرض إضفاء الشرعيّة على خلافة عثمان، وهو نفس الغرض الذي حتّم إيراد العديد من الأخبار التي تجعل من ابن عوف مؤهّلاً دون غيره ليكون حكماً في مجلس الشورى، فمن فضائله ذات الصلة بالسياسة أنّه صلّى بالناس والنبيّ فيهم، ولا تخفى علاقة الإمامة في الصلاة بالإمامة العظمى فلا ننسى أنّ صلاة أبي بكر بالناس والنبيّ فيهم كانت إحدى الحجج السنّيّة في تنصيب أبي بكر خليفة للمسلمين بعد النبيّ، وهي صلاة تكرّرت بكلّ تفاصيلها مع عبد الرحمان بن عوف فروي أنّ جماعة من المسلمين «قاموا في الصلاة يصلّي بهم عبد الرحمان بن عوف وقد ركع بهم ركعة، فلمّا أحسّ بالنبيّ ﷺ ذهب يتأخّر فأومأ إليه، فصلّى بهم»[2]. وتكرّر تقديم ابن عوف للصلاة بالناس عندما طُعن عمر[3]. صحيح أنّ ابن عوف لم يتولّ الخلافة ولكن أوكلت إليه مهمّة الحكم فيها، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ ما ذكّرنا به في شأن التقديم في الصلاة هو من باب الموازاة بين الإمامة في الصلاة والإمامة العظمى، فكان تقديم ابن عوف للصلاة بالناس، وخاصّة بحضور النبيّ من باب تكرار ما فعله النبيّ مع أبي بكر قبل وفاته تهيئة لابن عوف للقيام بمهمّة الفصل في مسألة الخلافة. وقرنت الأخبار بين عبد الرحمان وعثمان في آخر حجّة حجّها عمر، فروي عن إبراهيم بن عبد الرحمان بن عوف قوله: «أذن عمر رضي اللّه عنه لأزواج النبيّ ﷺ في آخر حجّة حجّها فبعث معهنّ

---

(1) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 1، ص 87.

(2) صحيح مسلم، كتاب الوضوء، باب المسح على الناصية والعمامة.

(3) صحيح البخاري، كتاب فضائل أصحاب النبيّ ﷺ، باب قصّة البيعة والاتّفاق على عثمان ابن عفّان رضي اللّه عنه.

عثمان بن عفّان وعبد الرحمان ابن عوف»[1]. ويفصّل العسقلاني الخبر فيقول: «فكان عثمان يسير أمامهنّ وعبد الرحمان خلفهنّ»[2]. ولم يكن عثمان وعبد الرحمان سوى الخليفة المقدّم، ومن نصّبه يحرسان ما خلّفه النبيّ، ولعلّ أزواج النبيّ هنا لم يكنّ سوى تمثيل على ما تركه النبيّ بما في ذلك قيادة الأمّة، وهنّ اللاتي اعتبرن أمّهات المؤمنين.

من الناحية العمليّة، تندرج هذه الأخبار في إطار تبرئة عبد الرحمان بن عوف من تهمة التآمر على عليّ في مجلس الشورى، وهي أيضاً حجب لأخبار أخرى تؤكّد أنّ عليّاً اعتبر قرار عبد الرحمان مؤامرة وخدعة، فقد روي أنّ عليّاً بعد ازدحام الناس على عثمان يبايعونه رجع «يشقّ الناس حتّى بايع وهو يقول: خدعة، وأيّما خدعة»[3].

لقد كان سعي ابن عوف إلى الحفاظ على امتيازاته سبباً مباشراً في اختيار عثمان، ولئن لم يصرّح المسلمون بذلك فإنّهم أشاروا إلى جوانب من عقليّته التجاريّة الصرف، وبرز ذلك في موقفه الاستثنائيّ من اقتسام الأموال والأزواج بموجب المؤاخاة بعد الهجرة إلى المدينة، فقد رفض المقاسمة على عكس بقيّة المهاجرين، فروي أنّه قدم المدينة «فآخى النبيّ ﷺ بينه وبين سعد بن الربيع الأنصاري، وعند الأنصاريّ امرأتان، فعرض عليه أن يناصفه أهله وماله، فقال: بارك اللّه لك في أهلك ومالك، دلّوني على السوق»[4]. والجدير بالملاحظة هنا أنّ مؤاخاة النبيّ بين ابن عوف وسعد بن الربيع تنبئ بحسّ اجتماعيّ وتكشف عن معرفة دقيقة بميل ابن عوف، فسعد بن الربيع كان أحد أغنياء يثرب فقد كان «أكثر الأنصار مالاً»[5]، ولذلك تمّت المؤاخاة بينهما في حين آخى النبيّ مثلاً بين سلمان الفارسي

---

(1) **صحيح البخاري**، كتاب الحجّ، باب حجّ النساء.
(2) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 4، ص 73.
(3) الطبري، **التاريخ**، م 2، ص 754.
(4) **صحيح البخاري**، كتاب النكاح، باب قول الرجل لأخيه: انظر أيّ زوجتيّ شئت حتّى أنزل لك عنها. وانظر أيضاً: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، م 3، ص 125.
(5) ابن حجر العسقلاني، **الإصابة**، ج 2، ص 25.

وأبي الدرداء نظراً إلى فقرهما وربّما نظراً إلى الزهد، وكذا الأمر بالنسبة إلى جعفر بن أبي طالب ومعاذ بن الجبل، والأمثلة على هذا التناسب في ما يتعلّق بالمتآخين من المهاجرين والأنصار كثيرة[1].

قد تكون عقليّة ابن عوف التجاريّة، بالإضافة إلى سابقته في الإسلام وبالتالي تضاعف نصيبه من العطاء من أسباب ثرائه، ولكن لا شكّ في أنّ وقوفه إلى جانب عثمان قد عظّم ثروته، وهي ثروة أحرجت الضمير الإسلاميّ الذي يعتبر الاكتفاء بالقليل فضيلة ممّا حتّم على كتب الحديث تبرير عظم ثروة ابن عوف.

لقد أطنبت المصادر القديمة في بيان عظم ثروة ابن عوف، ولكنّها سعت في الآن نفسه إلى درء تهمة الحرص على الدنيا، فجعلت ثراء ابن عوف استجابة لدعوة النبيّ الذي روي عنه أنّه دعا لابن عوف فقال: «أكثَرَ اللّه مالك»[2]، وبذلك يصبح ثراء ابن عوف نتيجة لدعاء النبيّ لا نتيجة لرغبته في الدنيا والجري وراءها. والملاحظ في هذا الصدد أنّ كتب الحديث تعاملت بالطريقة نفسها مع صحابة آخرين كثرت أموالهم وأزواجهم وأولادهم، فقد تكرّر دعاء النبيّ مع خادمه أنس بن مالك فروي عن أنس قوله: «جاءت بي أمّي، أمّ أنس إلى رسول اللّه ﷺ [. . .] فقالت: هذا أُنَيْسٌ ابني قد أتيتك به يخدمك، فادعُ اللّه له، فقال: اللهمّ أكثر ماله وولده. قال أنس: فواللّه إنّ مالي لكثير، وإنّ ولدي وولد ولدي ليتعادّون على نحو المائة اليوم»[3].

لم يكن دعاء النبيّ لابن عوف بكثرة المال إذن إلا تقنية تكرّر استعمالها معه، ومع صحابة آخرين اشتهروا بالثراء، فكان الدعاء بذلك تبريراً لهذه الثروات، ودرءاً لحرص بعض الصحابة على جمع المال.

---

(1) راجع فصل «المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار» في **سيرة ابن هشام**، م 1، ج 2، ص ص 88-90.

(2) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 5، ص 221.

(3) **صحيح مسلم**، كتاب الفضائل، باب من فضائل أنس بن مالك رضي اللّه عنه. وقد اعتبر النووي عند شرحه للحديث أنّ الاستجابة للدعاء «من أعلام نبوّته ﷺ»، النووي، **المنهاج**، ج 16، ص 258.

لقد عدّ الفقر فضيلة في كتب الحديث، وهذا يستتبع اعتبار الغنى نقيصة، ممّا جعل أحاديث كثيرة تبيّن الفرق بين الفقراء والأغنياء من خلال التأكيد على مصيرهم الأخرويّ، فكان الفقراء سبّاقين إلى الجنّة مقارنة بالأغنياء فروي عن النبيّ قوله: «فقراء المهاجرين يدخلون الجنّة قبل أغنيائهم بمقدار خمسمائة سنة»[1]. وجعل هذا التصوّر عبد الرحمان بن عوف من آخر الصحابة دخولاً الجنّة رغم أنّه من المبشّرين بها[2] فروي «عن أبي أمامة قال: قال رسول اللّه ﷺ: دخلت الجنّة فسمعت خشفة، فقلت: ما هذا؟ قيل: بلال، إلى أن قال: فاستبطأت عبد الرحمان بن عوف، ثمّ جاء بعد الإياس، فقلت: عبد الرحمان؟ فقال: بأبي وأمّي يا رسول اللّه، ما خلصت إليك حتّى ظننت أنّي لا أنظر إليك أبداً. قال: وما ذاك؟ قال: من كثرة مالي أحاسب وأمحّص»[3]. ومن الواضح أنّ مثل هذا الخبر يقيم موازنة بين أحد فقراء الصحابة وأحد أغنيائهم، فلئن كان بلال سابقاً إلى الجنّة بفضل فقره[4]، فإنّ ابن عوف ربّما كان آخر الصحابة دخولاً إليها بسبب ثرائه.

وفي هذا الإطار نفسه يمكننا تنزيل قول ابن عوف: «رأيت الجنّة، وإنّي دخلتها حبوا، ورأيت أنّه لا يدخلها إلا الفقراء»[5]. والواضح أنّ الخبر يؤكّد خوف ابن عوف من مصيره الأخرويّ، وهو خوف مترتّب عن تعاظم ثروته. ولئن كان الاطمئنان على المصير في الخبر مستنداً إلى رؤيا ابن عوف فإنّ ما ذُكِر فيه يتحوّل إلى حديث مرويّ عن النبيّ فروى أنس بن مالك: «بينما عائشة رضي اللّه عنها في بيتها إذ سمعت صوتاً

---

(1) **سنن ابن ماجة**، كتاب الزهد، باب منزلة الفقراء.

(2) راجع خبر تبشير ابن عوف بالجنّة مع تسعة من الصحابة في: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة**، ج 2، ص 408.

(3) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 1، ص 77.

(4) تشير بعض الأخبار إلى أنّ بلالاً يسبق النبيّ نفسه إلى الجنّة ومن ذلك ما رواه بريدة «أصبح رسول اللّه ﷺ فدعا بلالاً فقال: يا بلال بم سبقتني إلى الجنّة؟ ما دخلت الجنّة قطّ إلا سمعتك خشخشتك أمامي»، ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 1، ص 285. وتبرّر بعض الأخبار هذه الأسبقيّة بكثرة الصلاة والتعبّد، انظر مثلاً: **صحيح البخاري**، كتاب التهجّد، باب فضل الطهور بالليل والنهار.

(5) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 1، ص 81.

رجّت منه المدينة فقالت: ما هذا؟ قالوا: عير قدمت لعبد الرحمان بن عوف من الشام، وكانت سبعمائة راحلة. فقالت عائشة رضي اللّه عنها: أما إنّي سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: رأيت عبد الرحمان بن عوف يدخل الجنّة حَبْواً»[1].

يشير هذا الخبر إلى عظم ثروة ابن عوف باستعمال أحد مكرّرات العدد سبعة ومن بين دواله الكثرة[2]، ولكنّه يصرّح أيضاً بمصدر ثروة ابن عوف ومكانها، فتجارته كانت في الشام مركز حكم الأمويّين، أفليس هذا تلميحاً إلى علاقة ابن عوف بتجّار بني أميّة وباستفادته المباشرة من انحيازه إلى عثمان وبالتالي إلى الفرع الأمويّ ذي التوجّهات التجاريّة العريقة؟

وفي الخبر أيضاً إشارة إلى مسألة المصير الأخرويّ الغالبة على الأخبار المتعلّقة بابن عوف، فكان التأكيد أنّه لولا السعادة التي كُتبت عليه لكان من أهل النار فروي «أنّه غشي على عبد الرحمان بن عوف في وجعه غشية فظنّوا أنّها قد فاضت نفسه فيها حتّى قاموا من عنده، وجلّلوه ثوباً، وخرجت أمّ كلثوم بنت عقبة امرأته إلى المسجد تستعين في ما أمرت به من الصبر والصلاة. فلبثوا ساعة وهو في غشية ثمّ أفاق فكان أوّل ما تكلّم به أن كبَّر، فكبّر أهل البيت ومن يليهم ثمّ قال لهم: غُشِيَ عليّ آنفاً؟ فقالوا: نعم. فقال: صدقتم، فقال: إنّه انطلق بي رجلان أحدهما فيه شدّة وفظاظة فقالا: انطلق نحاكمك إلى العزيز العليم، فقال: أرجعاه فإنّه من الذين كتب اللّه لهم السعادة والمغفرة في بطون أمّهاتهم، وأنّه سيتمتّع به بنوه إلى ما شاء اللّه. فعاش بعد ذلك شهراً ثمّ توفّي رضي اللّه عنه»[3].

---

(1) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 1، ص 129. وفي رواية أخرى عن عائشة أنّها قالت حين علمت بأنّ الرجّة كانت بسبب عير ابن عوف: «أما إنّي سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: كأنّي بعبد الرحمان بن عوف على الصراط يميل به مرّة ويستقيم أخرى حتّى يُفْلِتَ ولم يكدْ»، ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 3، ص 132.

(2) حول رمزيّة العدد سبعة ومكرّراته عند العرب انظر مثلاً:

Vincent Faster Hopper, *La symbolique médiévale des nombres*, p. 64.

وانظر هناك أيضاً رمزيّة العدد في مختلف الحضارات في الصفحات: 18-22؛ 30؛ 45-46؛ 50؛ 74؛ 91؛ 108؛ 120؛ 135...

(3) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 347. وروي أنّ رجلاً اعترض =

في الخبر إضافة تقنية أخرى من تقنيّات تشكيل الفضائل، فزيد الاصطفاء إلى البشارة والرؤيا لتأكيد المعنى نفسه، أي معنى نجاة ابن عوف من العقاب الذي كان يمكن أن يلقاه بسبب كثرة ماله.

ولم يكن لابن عوف أن يتجنّب العقاب إلا بالإنفاق فروي عن ابن عوف أنّه دخل يوماً «على أمّ سلمة فقال: يا أمّ المؤمنين، إنّي أخشى أن أكون قد هلكت، إنّي من أكثر قريش مالاً، بعت أرضاً بأربعين ألف دينار. فقالت: أنفق يا بنيّ، سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: إنّ من أصحابي من لا يراني بعد أن أفارقه»[1].

من اللافت للنظر في الخبر إلى جانب خوف ابن عوف من مصيره الأخرويّ، ربطه مرّة أخرى ابن عوف بإحدى أمّهات المؤمنين، فقد كانت عائشة في خبر عير ابن عوف القادمة من الشام كالمنكرة عليه كثرة ماله، وفي هذا الخبر نصحته أمّ سلمة بالإنفاق في نبرة من التهديد بالعقاب في الآخرة، ولعلّ ذلك كان سبباً في تأكيد الكثير من الأخبار أنّ ابن عوف قد خصّ أمّهات المؤمنين بالإنفاق فروي عن أمّ سلمة قولها: «سمعت رسول اللّه ﷺ يقول لأزواجه: إنّ الذي يحنو عليكنّ بعدي لهُو الصادق البارّ، اللهمّ اسق عبد الرحمان بن عوف من سلسبيل الجنّة»[2]. ونسب القول في رواية أخرى إلى عائشة فروي عنها أنّها قالت لابن عبد الرحمان: «أنّ رسول اللّه ﷺ كان يقول: إنّ أمركنّ ممّا يهمّني بعدي، ولن يصبر عليكنّ إلا الصابرون. [...] ثم تقول عائشة: فسقى اللّه أباك من سلسبيل الجنة، تريد عبد الرحمن بن عوف وكان قد وصل أزواج النبيّ ﷺ بمال بيع بأربعين ألفاً»[3]. وفي المعنى نفسه روي «عن ابن أبي نجيح أنّ رسول اللّه ﷺ قال: الذي يحافظ على أزواجي من بعدي هو الصادق البارّ. فكان عبد الرحمان بن عوف يخرج بهنّ، ويحجّ معهنّ، ويجعل على هوادجهنّ الطيالسة، وينزل بهنّ

= الملكين وأخبرهما أنّه ممّن سبقت له السعادة في بطن أمّه، ابن حجر العسقلاني، **الإصابة**، ج 2، ص 409.

(1) **مسند ابن حنبل**، باقي مسند الأنصار، الحديث 25471.

(2) **مسند ابن حنبل**، باقي مسند الأنصار، الحديث 26019.

(3) **سنن الترمذي**، كتاب المناقب، باب مناقب عبد الرحمان بن عوف رضي اللّه عنه.

في الشعب الذي ليس له منفذ»[1]. وروي في السياق نفسه «أنّ عبد الرحمان بن عوف باع أمواله من كيدمة، وهو سهمه من بني النضير بأربعين ألف دينار فقسّمها على أزواج النبيّ ﷺ»[2].

لقد سعت الأخبار المرويّة في فضل عبد الرحمان بن عوف إلى التأكيد لصفتين أخلاقيّتين هما الأمانة والإنفاق، وهما صفتان ترتبطان بأمرين ميّزا سيرة هذا الصحابيّ، فالأمانة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بموقفه السياسيّ في ما وكّل به في مجلس الشورى، فعدّ انحيازه إلى عثمان من باب الأمانة المتّصف بها. أمّا الإنفاق فقد كان متّصلاً بما تطلعنا عليه المصادر من عظم ثروة ابن عوف، فكونه منفقاً لم يكن إلا تكفيراً عن الغنى الذي اعتبر نقيصة في الفكر الإسلاميّ بصورة عامّة، فكان من الضروريّ درء هذه النقيصة وتعويضها بفضيلة تناسبها. أمّا ما عدّ فضيلة بحقّ فهو الزهد في الدنيا والرغبة عنها، وهي فضيلة ارتبطت بدورها بالشأن السياسيّ، فالملاحظ أنّ الكثير من الصحابة الذين اعتبروا من الزهّاد كانوا في الوقت نفسه من المعارضين لسياسة عثمان ولسياسة الأمويّين في ما بعد.

2. صورة الزاهد

لقد أكّد كينبارغ (Kinberg) عند بحثه في مفهوم الزهد أنّ الدراسات المتعلّقة بموضوع الزهد لم تعالج المفهوم في كليّته وعلاقته بالمجتمع الإسلاميّ بل باعتباره جزءاً من التصوّف، ممثّلاً على ذلك بدراسات جولدتسهر (Goldziher) وكذلك نيكلسون (Nicholson) وماسينيون (Massignon) الذين عالجوا مفهوم الزهد في إطار التصوّف الإسلاميّ، أمّا آربري (Arberry) فقدر ربط مفهوم الزهد بمعنى الحرمان[3]. وهو المعنى الذي أكّده تور أندريه (Tor Andrae) عند بحثه في الزهد الإسلاميّ في إطار التصوّف، رابطاً الزهد بالشهوات الحسيّة الجسديّة وسعي الزهّاد

(1) ابن حجر العسقلاني، **الإصابة**، ج 2، ص 409. والطيالسة ضرب من اللباس أصله من بلاد فارس، انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة: (ط.ل.س.).

(2) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 3، ص 132.

(3) L. Kinberg, «What is meant by Zuhd? », in *Studia Islamica*, LXI, (1985), p. 27.

الدائم إلى التخلّص من تلك الشهوات، معتبراً أنّ ذلك السعي يميّز الزهّاد عن المتصوّفة[1].

ما نودّ تأكيده بداية هو الفرق بين مفهومي الفقر والزهد. فقد يكون الفقر أحد نتائج الزهد ولكنّه ليس بأيّ حال مرادفاً له، وبناء على ذلك يقول ابن عربي: «الزهد لا يكون إلا في الحاصل في الملك، والطلب حاصل في الملك، فالزهد في الطلب زهد لأنّ اصحابنا اختلفوا في الفقير الذي لا ملك له هل يصحّ له اسم الزهد أو لا قَدَم له في هذا المقام؟ فمذهبنا أنّ الفقير متمكّن من الرغبة في الدنيا والتعمّل في تحصيلها ولو لم يحصل، فتركه لذلك التعمّل والطلب والرغبة عنه يسمّى زهداً بلا شكّ»[2]. لا حظّ إذن للفقير المقبل على الدنيا في الزهد حسب ابن عربي. وفي السياق نفسه يجعل الغزالي الزهد أعلى درجات الفقر الذي له خمسة أحوال: «الحالة الأولى، وهي العليا، أن يكون بحيث لو أتاه المال لكرهه وتأذّى به وهرب من أخذه مبغضاً له ومحترزاً من شرّه وشغله، وهو الزهد، واسم صاحبه: الزاهد»[3]. فالزهد إذن هو الرغبة عن الدنيا عند إقبالها وهو ما يؤكّده الغزالي أيضاً عند تعريفه الزهد بقوله: «والزهد عبارة عن ترك المباحات التي هي حظّ النفس، [...] والمقتصر على ترك المحظورات لا يسمّى زاهداً وإن كان قد زهد في المحظور وانصرف عنه، ولكن العادة تخصيص هذا الاسم بترك المباحات، فإذن الزهد عبارة عن رغبته عن الدنيا عدولاً إلى الآخرة، [...] ولذلك قيل لابن المبارك: يا زاهد، فقال: الزاهد عمر بن عبد العزيز إذ جاءته الدنيا راغمة فتركها، وأمّا أنا ففيم زهدت؟»[4].

إنّ الزهد إذن «يختلف عن التديّن العادي بتجاوزه لترك الحرام إلى ترك الفضول من الحلال، بل ذهب بعض العبّاد إلى تعذّر وجود الحلال فسهل عليهم القول حينئذ

---

(1) تور أندريه، **التصوّف الإسلامي**، ص ص 57–102.
(2) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، ج 2، ص 177.
(3) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 4، ص 231. وانظر بقيّة الأحوال الخمسة وهي: الرضا، والقناعة، والحرص، والاضطرار، ج 4، ص 232.
(4) الغزالي، **إحياء علوم الدّين**، ج 4، ص 264.

بالزهد في الدنيا بأسرها»[1]. وما تجدر الإشارة إليه أنّ المسلمين قد اختلفوا اختلافاً كبيراً في تحديد أيّهما أفضل: الزهد في الدنيا الذي ينتج عنه الفقر أو الإقبال عليها الداعي إلى شكر المنعم، ونكتفي هنا بالتضارب في ما جمعه الأبشيهي عند حديثه عن الفقر والغنى فيقول: «الفقر رأس كلّ بلاء، وداعية إلى مقت الناس، وهو مع ذلك مسلبة للمروءة، مذهبة للحياء، فمتى نزل الفقر بالرجل لم يجد بدّاً من ترك الحياء، ومن فقد حياءه فقد مروءته، ومن فقد مروءته مقت، ومن مقت ازدري به، ومن صار كذلك كان كلامه عليه لا له»[2]. وبعد ذلك يذكر الغنى فيقول: «قد دلّ قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى * أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى﴾ على ذمّ الغنى إن كان سبب الطغيان، وسئل أبو حنيفة رحمه اللّه تعالى عن الغنى والفقر فقال: وهل طغى من طغى من خلق اللّه عزّ وجلّ إلا بالغنى [. . .] وكان الصحابة رضي اللّه تعالى عنهم يرون الفقر فضيلة»[3].

رغم هذين الموقفين المتضاربين فإنّ الغلبة كانت للفقر وربّما كان حافزاً لأن يكون الزهد في الدنيا فضيلة، فالخوف من فتنة الأموال والأولاد التي نصّ عليها القرآن[4] طغت على زينة الحياة الدنيا التي مثّلها أيضاً المال والولد كما ورد في القرآن أيضاً[5]. وأسهمت صورة الدنيا القاتمة التي صوّرها القرآن في تغليب الزهد على الإقبال على الدنيا، فالدنيا زينة للكافرين[6]، ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾[7]، ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾[8]، واقترن الطغيان بإيثار الحياة الدنيا[9] ﴿وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾[10].

---

(1) توفيق بن عامر، **التصوّف الإسلاميّ إلى القرن السادس هجري**، ص 16.
(2) الأبشيهي، **المستطرف في كلّ فنّ مستظرف**، م 2، ص 95.
(3) **المصدر نفسه**، م 2، ص 106.
(4) التغابن 64/ 15.
(5) الأنفال 8/ 28.
(6) البقرة 2/ 212.
(7) آل عمران 3/ 185. وانظر أيضاً: الأنعام 6/ 70؛ 130؛ الأعراف 7/ 51؛ الحديد 57/ 20.
(8) الأنعام 6/ 32.
(9) النازعات 79/ 37-38.
(10) الأعلى 87/ 16.

قد تكون صورة الدنيا القرآنيّة موجّهة لسلوك بعض الصحابة الذين اشتهروا بالزهد، هذا بالإضافة إلى إمكانيّة وجود استعدادات ذاتيّة لديهم تجعلهم يميلون إلى الرغبة عن الدنيا. ولكن ما لا ينبغي تجاهله أنّ الميل إلى الزهد قد يكون نتيجة لعوامل سياسيّة واجتماعيّة، إذ يكون الزهد شكلاً من أشكال المعارضة لوضع قائم، فعدم الرضا بالأوضاع السائدة له «دور في تغذية سلوك الزهد لدى الرافضين لتلك الأوضاع»[1].

لقد تجلّى عدم الرضا بوضوح زمن خلافة عثمان، وقد أشرنا سابقاً إلى بعض مميّزات تلك الخلافة، فكان الخروج على الخليفة وقتله، ولكن الأهمّ بالنسبة إلينا هنا بروز فئة من الصحابة احتجّوا على الخليفة وولاته، وكان الجامع بين المحتجّين أنّهم اشتهروا لاحقاً بزهدهم، وكان الممثّل الأبرز هو أبو ذرّ الغفاري الذي قال فيه النبيّ: «أبو ذرّ في أمّتي على زهد عيسى بن مريم»[2].

ولئن اشتهر أبو ذرّ بالزهد عند المسلمين فإنّ ما نروم طرحه هنا هل أنّ أبا ذرّ كان زاهداً بالمفهوم العامّ للزهد؟ أي هل أنّ الدنيا أقبلت عليه فرفضها، أم أنّه سعى إليها فلم يجد له نصيباً منها فزهد فيها فقام معارضاً بزهده للخليفة والولاة؟

لقد وجّهت فضيلة الزهد التي اشتهر بها أبو ذرّ كلّ فضائله المبثوثة في كتب الحديث، فجعلته تلك الفضائل من ذوي الاستعدادات الشخصيّة لقبول الإسلام بل إنّه حسب الأخبار المتعلّقة به من العبّاد قبل لقاء النبيّ وهو ما أكّده خبر في صحيح مسلم جاء فيه أنّ أبا ذرّ خاطب عبد اللّه بن الصامت فقال: «وقد صلّيت، يا ابن أخي، قبل أن ألقى رسول اللّه ﷺ بثلاث سنين، قلت: لمن؟ قال: للّه. قلت: فأين توجّه؟ قال: أتوجّه حيث يوجّهني ربّي، أصلّي عشاء حتّى إذا كان من آخر الليل أُلقِيتُ كأنّي خِفاء حتّى تعلوني الشمسُ»[3]. وخصّص البخاري باباً من كتاب فضائل الأنصار لقصّة إسلام أبي ذرّ فيه تأكيد استعداد أبي ذرّ الشخصي للدخول في الإسلام فروي أنّه «لمّا بلغ أبا ذرّ مبعث النبيّ ﷺ قال لأخيه: اركب إلى هذا الوادي

---

(1) توفيق بن عامر، **التصوّف الإسلاميّ إلى القرن السادس هجري**، ص 14.

(2) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 5، ص 101.

(3) **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أبي ذرّ رضي اللّه عنه.

فاعلم لي علم هذا الرجل يزعم أنّه نبيّ يأتيه الخبر من السماء، واسمع من قوله ثمّ ائتني»، وأتاه أخوه بخبر القرآن فلم يشفه، فانطلق إلى النبيّ وأسلم عنده، بل إنّه أشهر إسلامه فضربه القوم ولم يخلّصه منهم إلا العبّاس[1]. أمّا المصنّفات المعتنية بالزهّاد والعبّاد فجعلته من المتعبّدين قبل مبعث النبيّ فروي أنّه «كان يتعبّد قبل مبعث رسول اللّه، وأسلم بمكّة قديماً، وقال كنت في الإسلام رابعاً»[2]. وهو ما ينسجم مع الرؤية الشيعيّة المكبرة لأبي ذرّ الذي سيكون أحد المعارضين لسياسة عثمان فقد رجّح اليعقوبي أنّ أبا ذرّ أسلم رابعاً، فقال: «وكان أوّل من أسلم خديجة بنت خويلد من النساء، وعليّ بن أبي طالب من الرجال، ثمّ زيد بن حارثة ثمّ أبو ذرّ، وقيل: أبو بكر قبل أبي ذرّ»[3]. وتلحّ أخبار أخرى على جعل أبي ذرّ في زمرة العبّاد فتؤكّد أنّ إسلامه كان بغير دعوة، وأنّه نوع من الإلهام الإلهيّ فيقول ابن سعد: «كان أبو ذرّ رجلاً يصيب الطريق، وكان شجاعاً يتفرّد وحده، يقطع الطريق، ويغير على الصرم في عماية الصبح على ظهر فرسه أو على قديمه كأنّه السبع فيطرق الحيّ ويأخذ ما أخذ، ثمّ إنّ اللّه قذف في قلبه الإسلام»[4].

رغم ما يوحي به ظاهر الخبر من إثبات فضائل لأبي ذرّ تتلخّص في شجاعته وفروسيّته، إلا أنّه في الوقت نفسه يشكّل له صورة أقرب إلى ما يعرف عن صعاليك شعراء الجاهليّة الخارجين عن نظام قبائلهم ممّا يجعلهم مرفوضين فيها، ففي الإخبار إشارة إلى نواة أساسيّة تكوّن شخصيّة أبي ذرّ وهي الثورة والرفض، وهي نواة جعلت بعض الدراسات الحديثة ذات اتّجاهات مختلفة تجعل أبا ذرّ رمزاً للثورة على الظلم والحيف[5]. ولئن كان الوقوف في وجه الظلم عند المسلمين عموماً يعتبر فضيلة في

(1) **صحيح البخاري**، كتاب مناقب الأنصار، باب إسلام أبي ذرّ الغفاري رضي اللّه عنه.

(2) ابن الجوزي، **صفوة الصفوة**، ج 1، ص ص 584–585.

(3) **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص 23.

(4) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 4، ص 222. وانظر أيضاً: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 2، ص 55.

(5) انظر:

Ulrich Haarmann, « Abu Dharr: Muhammad's Revolutionary Companion », in *MW*, 68, (1978), pp. 285-289. =

الظاهر فإنّه في واقع الأمر ليس كذلك باعتبار أنّه عدّ مدعاة للفتنة، وخروجاً على الجماعة، وجلباً للفرقة والانشقاق، أمّا إذا تعلّق الأمر بالخروج على السلطان فإنّ الأمر يعدّ حينئذٍ شقّاً لعصا الطاعة، بل إنّه محرّم تماماً، وهو ما بيّنته العقائد السنّيّة سواء في مصنّفات علم الكلام أو كتب الأحكام السلطانيّة إذ تعتبر طاعة وليّ الأمر واجباً سواء كان برّاً أو فاجراً، عادلاً أو جائراً.

ستكون الأخبار المتعلّقة بأبي ذرّ في كتب الحديث السنّيّة موجّهة نحو التوفيق بين أمرين: اعتبار الصحابة أنموذجاً لطاعة أولي الأمر وعدم الخروج عليهم، وما اشتهر عن أبي ذرّ من معارضته لسياسة عثمان وولاته، وخاصّة معاوية، والخروج عليهم، وما ترتّب على ذلك من نفيه وسوء معاملته.

تؤكّد كتب الحديث أنّ سبب الخلاف بين عثمان وأبي ذرّ كان التنازع بين معاوية، والي عثمان على الشام وأبي ذرّ حول آية من القرآن تتعلّق باكتناز الأموال، فقد روى البخاري «عن زيد بن وهب قال: مررت بالربذة فإذا أنا بأبي ذرّ رضي اللّه عنه، فقلت له: ما أنزلك هذا منزلك هذا؟ قال: كنت بالشأم فاختلفت أنا ومعاوية في: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ[1]، قال معاوية: نزلت في أهل الكتاب، فقلت: نزلت فينا وفيهم، فكان بيني وبينه في ذلك. وكتب إلى عثمان رضي اللّه عنه يشكوني، فكتب إليّ عثمان أنِ اقدم المدينة. فقدمتها. فكثر عليّ الناس حتّى كأنّهم لم يروني قبل ذلك، فذكرت ذلك لعثمان. فقال لي: إن شئت تنحّيت فكنت قريباً. فذاك الذي أنزلني هذا المنزل، ولو أمّروا عليّ حبشيّاً لسمعت وأطعت»[2].

يمكن أن نعتبر مثل هذا الخبر أنموذجاً واضحاً لكفّ أهل السنّة عمّا شجر بين الصحابة، ومحاولة لدرء خصوماتهم التي بلغت في كثير من الأحيان درجة كبيرة من

= وهذا الفصل مراجعة لـ:

A. J. Cameron, *Abu Dharr al-Ghifari. An Examination of his Image in the Hagiography of Islam*, London, Luzac and Co., 1973.

(1) التوبة 9/ 34.

(2) **صحيح البخاري**، كتاب الزكاة، باب ما أدّي زكاته فليس بكنز.

العنف، هذا بالإضافة إلى انتهاء الخبر بإقرار أبي ذرّ بوجوب الطاعة للسلطان في كلّ الأحوال. إنّ في الخبر تلطيفاً من حدّة ما وقع بين عثمان وأبي ذرّ خاصّة إذا قارنّاه بأخبار أخرى. لقد بيّنت عديد الروايات أنّ علاقة أبي ذرّ بالأمويّين متوتّرة إلى أبعد الحدود منها ما روي عن «أبي العالية قال: غزا يزيد بن أبي سفيان بالناس فوقعت جارية نفيسة في سهم رجل فاغتصبها يزيد لنفسه فأتاه أبو ذرّ فقال: ردّ على الرجل جاريته، فتلكّأ، فقال: لئن فعلتَ ذلك فلقد سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: أوّل من يبدّل سنّتي رجل من بني أميّة يقال له يزيد، فقال: نشدتك اللّه أنا منهم. قال: فردّ على الرجل جاريته»[1].

لم تكن الخصومة مع عثمان إذن إلا تتويجاً لتوتّر العلاقة بين أبي ذرّ من جهة والأمويّين اللاهثين وراء الدنيا من جهة ثانية، وهي خصومة حرص أهل السنّة في كتب الحديث وكذلك في كتب التراجم والتاريخ وغيرها على درئها والتلطيف من حدّتها، حتّى لا يقع الطعن في الصحابة أو تخطئة أحدهم، فهذا ابن الأثير ينسب تسيير أبي ذرّ إلى الربذة إلى المجهول ويعرض عن ذكر مقامه فيها وموته بها فيقول: «وسُيِّرَ أبو ذرّ إلى الربذة، وفي ذكر موته وصلاة عبد اللّه بن مسعود، ومن كان معه في موته، ومقامه في الربذة أحاديث لا نطوّل بذكرها»[2]. ولم يكن قول ابن الأثير إلا سيراً على درب المؤرّخين السنّة من قبله، فهذا الطبري يخصّص في تاريخه فصلاً لـ: «أخبار أبي ذرّ رحمه اللّه تعالى» جاء فيه: «وفي هذه السنة، أعني سنة ثلاثين، كان ما ذكر من أمر أبي ذرّ ومعاوية، وإشخاص معاوية إيّاه من الشأم إلى المدينة، وقد ذكر في سبب إشخاصه إيّاه منها إليها أمور كثيرة كرهت ذكر أكثرها» وبعد ذكر بعض الروايات المتعلّقة بالخلاف وأسبابه يضيف الطبري: «وأمّا الآخرون فإنّهم رووا في سبب ذلك أشياء كثيرة، وأموراً شنيعة كرهت ذكرها»[3]. ما أحجم ابن الأثير عن ذكره مخافة تطويل الكتاب رغم حرصه في تراجم صحابة آخرين على

---

(1) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 1، ص ص 329-330.
(2) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 5، ص 101.
(3) الطبري، **التاريخ**، م 2، ص ص 771-772.

ذكر تفاصيل حياتهم ووفاتهم، وما كره الطبري نقله لشناعته استغلّه مخالفو أهل السنّة للطعن في عثمان وولاته فأكّدوا أنّ الخلاف بين عثمان وأبي ذرّ أكبر من مجرّد خلاف حول فهم آية من القرآن، فالاختلاف في فهم القرآن قاعدة ويكفي أن ننظر في التفاسير لنرى أنّ الروايات تتضارب وتختلف حول كلّ آية تقريباً. وما أراد تأكيده المخالفون لعثمان أنّ أبا ذرّ كان من المعارضين لسياسة الخليفة، وأنّه كان يؤلّب الناس ضدّه، فقد «بلغ عثمان أنّ أبا ذرّ يقعد في مسجد رسول اللّه ويجتمع إليه الناس فيحدّث بما فيه الطعن عليه [. . .] وبلغ عثمان أيضاً أنّ أبا ذرّ يقع فيه ويذكر ما غيّر وبدّل من سنن رسول اللّه وسنن أبي بكر وعمر، فسيّر إلى الشأم إلى معاوية، وكان يجلس في المسجد فيقول كما كان يقول، ويجتمع إليه الناس»[1]. لقد تمّ الإبعاد مرّتين إذن، مرّة أولى إلى الشام بعيداً عن مركز الخلافة في المدينة، ومرّة ثانية إلى الربذة، إذ لم يجد أبو ذرّ من يجتمع إليه من الناس. وما سكتت عنه الأخبار السنّيّة كراهيّة سعت أخبار المخالفين لهم إلى إثباته فوصف لنا اليعقوبي طريقة إخراج أبي ذرّ إلى الربذة فقال: «وكتب معاوية إلى عثمان: إنّك قد أفسدت الشأم على نفسك بأبي ذرّ، فكتب إليه: أن احمله على قتب بغي وطاء، فقدم به المدينة وقد ذهب لحم فخذيه [. . .] فلم يقم بالمدينة إلا أيّاماً حتّى أرسل إليه عثمان: واللّه لتخرجنّ عنها. قال: أتخرجني من حرم رسول اللّه؟ قال: نعم، وأنفك راغم. قال: فإلى مكّة، قال: لا. قال: فإلى البصرة، قال: لا. قال: فإلى الكوفة، قال: لا، ولكن إلى الربذة التي خرجت منها حتّى تموت بها»[2].

في مقابل مثل هذا الخبر سعت الأخبار السنّيّة إلى أن تجعل أبا ذرّ يختار مكان إقامته فذكر العسقلاني أنّ «مبغضي عثمان كانوا يشنّعون عليه أنّه نفى أبا ذرّ، وقد بيّن أبو ذرّ أنّ نزوله في ذلك المكان كان باختياره. نعم أمره عثمان بالتنحّي عن المفسدة التي خافها على غيره من مذهبه المذكور [يقصد اعتبار التوبة 9/ 34 في أهل الكتاب والمسلمين على حدّ السواء] فاختار الربذة»[3]. وتجعل أخبار أخرى خروج

---

(1) **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص ص 171-172.

(2) **المصدر نفسه**، ج 2، ص 172.

(3) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 3، ص 274.

أبي ذرّ تحقيقاً لوصيّة النبيّ فقد روي عنه أنّه «قال لأبي ذرّ: إذا بلغ البناء سلعاً فاخرج منها، ونحا بيده نحو الشام [. . .] قال: أوَ لا أقاتل من يحول بيني وبين أمرك؟ قال: لا. قال: فما تأمرني؟ قال: اسمع وأطع ولو لعبد حبشيّ»[1]. وكان لزاماً أن تحقّق نبوءة النبيّ، وكان من الضروريّ أن يطيع أبو ذرّ، فبعد خروجه إلى الشام وشكوى معاوية طلبه عثمان وقال له: «كن عندي. قال: لا حاجة لي في دنياكم، ائذن لي حتّى أخرج إلى الربذة، فأذِن له، فخرج إليها وعليها عبد حبشيّ لعثمان فتأخّر وقت الصلاة لمّا رأى أبا ذرّ، فقال أبو ذرّ: تقدّم فصلِّ»[2].

تسعى مثل هذه الأخبار إلى التأكيد أنّ أبا ذرّ كان مطيعاً للسلطان في كلّ الأحوال، وتقطع الطريق أمام الخُلف حتّى لا يتّخذوا من سير الصحابة وأخبارهم مستندا للخروج على أولي الأمر حتّى وإن ظلموا، فليس من الغريب إذن أن تنسب روايات إلى أبي ذرّ فيها تأكيد إمكانيّة الصلاة وراء كلّ أمير برّاً كان أو فاجراً، وهو ما استقرّ لاحقاً في العقائد السنّيّة، فقد «روي عن أبي ذرّ قال: قال لي رسول اللّه ﷺ: يا أبا ذرّ إنّه سيكون بعدي أمراء يميتون الصلاة، فصلّ الصلاة لوقتها، فإن صلّيت لوقتها كانت لك نافلة، وإلا كنت قد أحرزت صلاتك»[3]. مرّة أخرى تحيل الإمامة في الصلاة على الإمامة العظمى، ويكون اقتداء المحكوم بالحاكم واجباً قياساً على وجوب اقتداء المأموم بالإمام في الصلاة.

تندرج هذه الأخبار المنسوبة إلى أبي إذا ما قارنّاها بما يروى في شأن خلافاته لعثمان وولاته ومعرضة إيّاهم في إطار تحويله من ثائر على الأمراء والولاة إلى زاهد في الدنيا راغباً عنها حتّى لا يكون مثالاً من السلف يحتذى به في الخروج على الحاكم الجائر، فقوّمت بذلك كتب الحديث ما وضّحته كتب التاريخ. ولكنّ رغم ذلك فإنّ ما أقدم عليه أبو ذرّ من ثورة يمكن اعتبارها سلبيّة سيكون لها أثر عميق في

---

(1) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 2، ص 63.
(2) **سير أعلام النبلاء**، ج 2، ص 63.
(3) **صحيح مسلم**، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب كراهيّة تأخير الصلاة عن وقتها المختار وما يفعله المأموم إذا أخّرها.

التاريخ لاحقاً، ويتمّ تجاوز احتجاجاته إلى مستوى الفعل ليبرز ذلك بالخصوص في خروج الحسين على يزيد الأمويّ مقاوماً سلطانه، ومرّة أخرى تقوم كتب الحديث بتحويل المفاهيم لتقدّم لنا الثائر السياسيّ مدافعاً عن الدّين وتحوّل بذلك مقتل الحسين إلى استشهاد في سبيل اللّه.



الفصل الثالث

المؤامرة والثأر

«صرعة اللّين أشدّ استئصالاً من صرعة المكابرة».

ابن المقفّع، **الأدب الصغير**، ص 78.

لقد كانت معارضة أبي ذرّ للأمويّين صريحة وكانت موالاة ابن عوف لهم معلنة، ومع انتصار معاوية بعد التحكيم وقيام الدولة الأمويّة تعمّقت الاختلافات السياسيّة بين معارض وموال ومعتزل للفتن ولكنّ الضمير السنّيّ بالخصوص أبى إلا درء ما شجر بين الصحابة من صراعات، وكان الدرء مستنداً في أغلب الأحيان إلى تأويل الأحداث ونسبة جملة من الخصال الأخلاقيّة إلى أطراف النزاع المختلفة حتّى يتمّ تبرير ما أقدم عليه السلف، والمحافظة على الانسجام، وتركيز مفهوم الطاعة لوليّ الأمر بقطع النظر عن تصرّفاته. وإذا كان بعض الصحابة قد أعلنوا معارضتهم للأمويّين، فإنّ البعض الآخر قد ساندهم دون كشف عن توجّههم ممّا يرمي بتصرّفهم في دائرة المؤامرات السياسيّة التي لم يكن للضمير الإسلاميّ أن يقبلها. والملاحظ أنّ الضمير السنّي كان مضطرباً في نظرته إلى الملك الأمويّ، وكذلك في موقفه إزاء التحكيم والمشاركين فيه ليصل في نهاية الأمر إلى الإقرار بصواب كلّ الأطراف الصحابيّة. ولكن رغم ذلك فإنّ النصوص تكشف في كثير من الأحيان على التردّد في الحكم على معاوية وأتباعه، وتكشف أيضاً عن قيام دولته على الخديعة والتآمر اللّذين رافقا التحكيم ممّا قد يوحي بأنّ أهل السنّة اعتبروا حكم بني أميّة شرّاً لا بدّ منه.

يصف الجاحظ المعتزليّ التحوّل الذي طرأ على الخلافة الإسلاميّة بقيام الدولة

الأمويّة فيقول: «فعندما استوى معاوية على الملك، واستبدّ على بقيّة شورى، وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العامّ الذي سمّوْه عام الجماعة، وما كان عام جماعة، بل كان عام فرقة وقهر وجبريّة وغلبة، والعام الذي تحوّلت فيه الإمامة مُلْكاً كسرويّاً، والخلافة غصباً قيصريّاً، ولم يعد ذلك أجمع الضلال والفسق»[1]. وبقطع النظر عن موقف الجاحظ المعادي لقيام الدولة الأمويّة، فإنّ أهمّ ما في الخبر بالنسبة إلينا يتمثّل في التأكيد لتحوّل الخلافة أو الإمامة إلى ملك مع معاوية بن أبي سفيان. ولئن رأى الجاحظ في ذلك انزياحاً عن الحقّ، فإنّ أهل السنّة عموماً لم يذهبوا ذلك المذهب، ورأوا في تحوّل الخلافة إلى ملك أمراً طبيعيّاً، وقد برز ذلك في ما قرّره ابن خلدون بالخصوص مرجعاً موقف معاوية إلى منطق العصبيّة التي تمثّل أساس الحكم فيقول: «ولمّا وقعت الفتنة بين عليّ ومعاوية وهي مقتضى العصبيّة، كان طريقهم فيها الحقّ والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيويّ أو لإيثار باطل، أو لاستشعار حقد، كما قد يتوهّمه متوهّم وينزع إليه ملحد. وإنّما اختلف اجتهادهم في الحقّ، وسفّه كلّ واحد نظرَ صاحبه باجتهاده في الحقّ فاقتتلوا عليه. وإن كان المصيبُ عليّاً فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل، إنّما قصد الحقّ وأخطأ»[2].

إنّ ما ذهب إليه ابن خلدون لم يكن إلا تلخيصاً للنظرة السنّيّة السائدة إزاء حكم معاوية والأمويّين من بعده، فلئن كانوا يجعلون عليّاً مصيباً في حربه ضدّ معاوية، فإنّ ذلك لم يجعلهم يقدحون في معاوية تكريساً لطاعة السلطان، وحفاظاً على الانسجام، واعتباراً لصحبة معاوية للنبيّ وإن لم يكن من جلّة الصحابة والسابقين في الإسلام بل على عكس ذلك تماماً، فهو من الصحابة الذين سمّوا بالطلقاء ومسلمة الفتح وكان أيضاً من المؤلّفة قلوبهم[3]. وذلك الانسجام والخوف من الفتنة هو الذي يبرّر نظرة الضمير السنّيّ، خلافاً للشيعة والخوارج، «إلى ملك معاوية، أوّلاً وقبل كلّ شيء، بوصفه البديل الذي جاء ليضع حدّاً للفتنة التي كانت تتهدّد وجود الأمّة ككلّ، بل

(1) الجاحظ، «في النابتة»، ضمن: **رسائل الجاحظ**، م 1، ج 2، ص 8.
(2) ابن خلدون، **المقدّمة**، ص 202.
(3) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 4، ص 417.

وجود الإسلام كدين»[1]. وهذا الخوف من الفتنة كان أوّل مراتب اعتراف المسلمين بضرورة الالتزام بطاعة السلطان وإن كان جائراً، ولا غرابة أن يُنْسَب قولٌ إلى عمرو بن العاص، حليف معاوية الأوّل والمشير عليه بالتحكيم، جاء فيه: «سلطان عادل خير من سلطان ظلوم، وسلطان ظلوم غشوم خير من فتنة تدوم»[2].

إنّ منزلة معاوية بين الصحابة لم تكن لتؤهّله مبدئيّاً لتولّي الخلافة خاصّة أنّ الطلقاء ومسلمة الفتح والمؤلّفة قلوبهم لم يكونوا في نظر المسلمين الأوائل جديرين بالخلافة وهو ما تؤكّده رواية عن عمر بن الخطّاب: «هذا الأمر في أهل بدر ما بقي منهم أحد، ثمّ في أهل أُحُد، ثمّ في كذا وليس فيها لطليق ولا لمسلمة الفتح شيء»[3]. وروى ابن سعد عن عمر خبراً أكثر تفصيلاً جاء فيه: «هذا الأمر في أهل بدر ما بقي منهم أحد، ثمّ في أهل أُحُد ما بقي منهم أحد، وفي كذا وكذا وليس فيها لطليق ولا لولد طليق ولا لمسلمة الفتح شيء»[4]. والإضافة المتعلّقة بأولاد الطلقاء موجّهة أساساً إلى يزيد بن معاوية الذي ورث الحكم عن أبيه. وهذا المعنى الوارد في الخبرين هو الذي خاطب به عليّ للردّ على معاوية أثناء صراعهما على السلطة فقد روي أنّه قال له: «واعلم أنّك من الطلقاء الذين لا تحلّ لهم الخلافة، ولا تعرض فيهم الشورى»[5].

إزاء هذه الوضعيّة كان من الضروريّ البحث عن شرعيّة لانقلاب الخلافة إلى ملك، وكان ذلك بالخصوص عن طريق نسبة عدد كبير من الأحاديث إلى النبيّ ليكتسب معاوية أهليّة الخلافة، ويتمّ بالتالي إضفاء الشرعيّة على الحكم الأمويّ. ويمكن تقسيم هذه الأحاديث إلى قسمين كبيرين، وإن اشتركت في الغاية. القسم الأوّل تمثّله فضائل معاوية، والقسم الثاني تمثّله الأخبار المؤكّدة أنّ حكم الأمويّين أمر آت لا محالة.

---

(1) محمّد عابد الجابري، **العقل السياسيّ العربي**، ص 250.
(2) **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص 222.
(3) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 13، ص 207.
(4) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 3، ص 342.
(5) ابن مزاحم، **وقعة صفّين**، ص ص 29-30.

لقد كان المسلمون في ريب كبير من الفضائل المنسوبة إلى معاوية، وبدا لنا هذا الأمر واضحاً من خلال عدول البخاري في صحيحه عند تعرّضه للمرويّات الواردة في شأن معاوية عن ذكر لفظ «مناقب» أو «فضائل» في اسم الباب المخصّص له وعقّب ابن حجر العسقلاني على ذلك بقوله: «عبّر البخاري في هذه الترجمة بقوله: «ذكر» ولم يقل: «فضيلة» ولا «منقبة» لكون الفضيلة لا تؤخذ من حديث الباب، لأنّ ظاهر شهادة ابن عبّاس له بالفقه والصحبة دالة على الفضل الكثير. وقد صنّف ابن أبي عاصم جزءاً في مناقبه وكذلك أبو عمر غلام ثعلب، وأبو بكر النقّاش. وأورد ابن الجوزي في الموضوعات بعض الأحاديث التي ذكروها ثمّ ساق عن إسحاق بن راهويه أنّه قال: لم يصحّ في فضائل معاوية شيء. فهذه النكتة في عدول البخاري عن التصريح بلفظ منقبة اعتماداً على قول شيخه. لكن بدقيق نظره استنبط ما يدفع به رؤوس الروافض. [...]. وأخرج ابن الجوزي أيضاً من طريق عبد اللّه بن أحمد بن حنبل: سألت أبي ما تقول في عليّ ومعاوية؟ فأطرق ثمّ قال: اعلم أنّ عليّاً كان كثير الأعداء ففتّش أعداؤه له عيباً فلم يجدوا فعمدوا إلى رجل قد حاربه فأطروه كياداً منهم لعليّ. فأشار بهذا إلى ما اختلقوه لمعاوية من الفضائل ممّا لا أصل له. وقد ورد في فضائل معاوية أحاديث كثيرة لكن ليس فيها ما يصحّ من طريق الإسناد وبذلك جزم إسحاق بن راهويه والنسائي وغيرهما واللّه أعلم»[1].

لئن أكّد هذا النصّ فضل معاوية باعتباره معدوداً في الصحابة، فإنّه يكشف عن أنّ فضائل معاوية المرويّة عن النبيّ كانت مندرجة في إطار الصراع السياسيّ بين عليّ ومعاوية تأسيساً لشرعيّة قيام الدولة الأمويّة. ويكشف النصّ أيضاً عن حرص أهل السنّة على عدم إتاحة الفرصة للمخالفين في الاعتقاد الكلامي وخاصّة من الشيعة للقدح في معاوية ونزع الشرعيّة عن حكمه، وهي شرعيّة لم يتمّ إنكارها في مدوّنة الحديث السنّيّة.

روي «عن سعيد بن جمهان قال: حدّثني سفينة قال: قال رسول ﷺ الخلافة في أمّتي ثلاثون سنة ثمّ مُلك بعد ذلك. ثمّ قال لي سفينة: أمسك خلافة أبي بكر

---

(1) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 7، ص 104.

وخلافة عمر وخلافة عثمان، ثم قال لي: أمسك خلافة عليّ قال: فوجدناها ثلاثين سنة. قال سعيد فقلت له إنّ بني أميّة يزعمون أن الخلافة فيهم، قال: كذبوا بنو الزرقاء بل هم ملوك من شرّ الملوك»[1].

بقدر ما يوضّح هذا الخبر الموقف السلبيّ إزاء الحكم الأمويّ فإنّه في الآن نفسه يضفي نوعا من الشرعيّة على ذلك الحكم باعتبار تنبّؤ النبيّ به فيصبح أمراً مقدّراً لا يمكن تحاشيه، أو إن شئنا شرّاً لا بدّ منه. وهذا هو المعنى الذي قرّره الجابري في معرض حديثه عن «دولة الملك السياسيّ» حين يعلّق على الخبر بقوله: «ومع أنّ صيغة هذا الحديث تجعل منه وصفاً نقديّاً لتطوّر الحكم في الإسلام من الخلافة القائمة على «الشورى» إلى الملك القائم على القوّة والغلبة، فإنّ المعنى السياسيّ الذي أراد أهل السنّة، أو بعضهم على الأقلّ، تقريره من خلال هذا الحديث ليس ممّا يدخل في مقام الذمّ، كما يتبادر للذهن لأوّل مرّة، بل هم يريدون من خلاله وبواسطته إضفاء الشرعيّة على حكم معاوية، المؤسّس الأوّل لـ «الملك» في الإسلام»[2].

كان موقف أهل السنّة من الأمويّين إذن متأرجحاً بين مطلبين الأوّل أن يكون الخليفة من ذوي الفضل والسابقة في الإسلام، والثاني الحفاظ على الانسجام ودرء الفتنة والاقتتال، وكان هذا المطلب هو الغالب في الفكر الإسلاميّ، فكان التأكيد لحتميّة قيام حكم الأمويّين رغم الاحتراز منه. وفي هذا الإطار يمكننا تنزيل خبر أبي سفيان بن حرب مع النبيّ الذي جاء فيه عن ابن عبّاس «كان المسلمون لا ينظرون إلى أبي سفيان ولا يقاعدونه، فقال للنبيّ ﷺ: يا نبيّ اللّه، ثلاث أعطنيهنّ، قال: نعم، قال: عندي أحسن العرب وأجمله، أمّ حبيبة بنت أبي سفيان أزوّجك بها. قال: نعم، قال ومعاوية، تجعله كاتباً بين يديك، قال: نعم، قال: وتؤمّرني حتّى أقاتل الكفّار كما كنت أقاتل المسلمين. قال: نعم. قال أبو زميل: ولولا أنّه طلب ذلك من النبيّ ﷺ ما أعطاه ذلك لأنّه لم يكن يُسأل شيئاً إلا قال: نعم»[3].

---

(1) سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في الخلافة.

(2) محمّد عابد الجابري، **العقل السياسيّ العربي**، ص 249.

(3) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي اللّه عنهم، باب من فضائل أبي سفيان بن حرب رضي اللّه عنه.

إنّ أهمّ ما في الخبر بالنسبة إلينا هو تعليق أبي زميل الكاشف عن احتراز من استجابة النبيّ لمطالب أبي سفيان، والواضح أنّ الخبر يسعى إلى إثبات فضائل لأبي سفيان وتقريبه من النبيّ لغاية التشريع البعدي لحكم الأمويّين.

في إطار غلبة مطلب درء الفتن وحقن الدماء والحفاظ على الانسجام يمكننا تنزيل عديد الأخبار المرويّة عن النبيّ التي تؤكّد قيام الحكم الأمويّ، فروي أنّ رجلاً قام إلى الحسن بن عليّ بعد مبايعته معاوية فقال: «سوّدت وجوه المؤمنين. فقال: لا تؤنّبني رحمك اللّه، فإنّ رسول اللّه ﷺ قد رأى بني أميّة يخطبون على منبره رجلاً فرجلاً فساءه ذلك فنزلت هذه الآية ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾، نهر في الجنة. ونزلت ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ * وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ * لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ تملكه بني أميّة قال القاسم: فحسبنا ذلك فإذا هو ألف لا يزيد ولا ينقص»[1].

لئن أكّد الخبر استياء النبيّ من ملك بني أميّة فإنّه إلى جانب ذلك يجعل من ذلك الحكم أمراً مقضيّاً، ويعتبر إنذار النبيّ بحكم الأمويّين من دلائل نبوّته، فلا يمكن بعد ذلك إنكار قيام الدولة الأمويّة باعتبار أنّ قيامها لم يكن سوى تحقيق لإنذار النبيّ. ويشير الخبر إلى جانب ذلك إلى دور الحسن بن عليّ في تحوّل الخلافة إلى معاوية بن أبي سفيان، ويحوّل ذلك الدور أيضاً إلى تحقيق لما بشّر به النبيّ. فقد «ولي الحسن رضي اللّه عنه الخلافة بعد قتل أبيه بمبايعة أهل الكوفة، فأقام فيها ستّة أشهر وأيّاماً، ثمّ سار إليه معاوية، والأمر للّه، فأرسل إليه الحسن يبذل له تسليمَ الأمر إليه، على أن تكون له الخلافة من بعده، وعلى أن لا يطالبَ أحداً من أهل المدينة والحجاز والعراق بشيء ممّا كان أيّام أبيه، وعلى أن يقضي عنه ديونه، فأجاب معاوية إلى ما طلب، فاصطلحا على ذلك، فظهرت المعجزة النبويّة في قوله ﷺ: «يصلح اللّه به بين فئتين من المسلمين»»[2]. ولئن كان هذا الخبر في الظاهر يثبت فضيلة للحسن بن عليّ فإنّه في الوقت ذاته يجعل من تنازله

(1) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 3، ص 89.
(2) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص 187.

عن الخلافة لفائدة معاوية ضرباً من الإصلاح بين المسلمين. وهذا ما استقرّ بالفعل في الضمير السنّيّ الذي عدّ خلافة معاوية أو ملكه رغم كلّ سلبيّاته إنقاذاً للمسلمين وللإسلام من الفتنة والتقاتل «فالضمير السنّيّ ينظر إلى «ملك» معاوية، أوّلاً وقبل كلّ شيء، بوصفه البديل الذي جاء ليضع حدّاً للفتنة التي كانت تهدّد وجود الأمّة ككلّ، بل وجود الإسلام كدين»[1].

قد تلمّح الأخبار المتعلّقة بقيام الدولة الأمويّة برفض المسلمين لها في الظاهر، ولكنّها في الباطن تشرّع لها، وتدرأ في كثير من الأحيان ما رافقها من مؤامرات دفاعاً عن السلف ومكانتهم في الضمير الإسلاميّ والمثال البارز على ذلك مسألة التحكيم ودور أبي موسى الأشعريّ في ترجيح كفّة معاوية على حساب عليّ.

1. تحكيم أبي موسى

بالعودة إلى قصّة التحكيم التي أثبتتها كتب التاريخ وغيرها يمكننا ملاحظة أنّها قصّة تبسّط من أمر تعيين الخلفاء وهو تبسيط ينسجم مع محاولة تقديم أبي موسى الأشعريّ في صورة الشخصيّة الساذجة البسيطة الواقعة ضحيّة لدهاء طرف التحكيم الثاني عمرو بن العاص الداهية. يذكر الطبري قصّة التحكيم فيروي عن الكلبي: «أنّ عمرو وأبا موسى حين التقيا بدومة الجندل أخذ عمرو يقدّم أبا موسى في الكلام يقول إنّك صاحب رسول اللّه ﷺ وأنت أسنّ منّي فتكلّم وأتكلّم فكان عمرو قد عوّد أبا موسى أن يقدّمه في كلّ شيء [. . .] فقال له عمرو: خبّرني ما رأيك، قال: رأيي أن نخلع هذين الرجلين ونجعل الأمر شورى بين المسلمين فيختار المسلمون لأنفسهم من أحبّوا، فقال له عمرو: فإنّ الرأي ما رأيت. فأقبلا إلى الناس [. . .] فتقدّم أبو موسى ليتكلّم فقال له ابن عبّاس: ويحك، واللّه إنّي لأظنّه قد خدعك إن كنتما قد اتّفقتما على أمر فقدّمه فليتكلّم بذلك الأمر قبلك. [. . .] وكان أبو موسى رجلاً مغفلاً فقال له: إنّا قد اتّفقنا. فتقدّم أبو موسى فحمد اللّه عزّ وجلّ وأثنى عليه ثمّ قال: أيّها الناس، إنّا قد نظرنا في أمر هذه الأمّة فلم نر أصلح لأمرها ولا ألمّ

---

(1) محمّد عابد الجابري، **العقل السياسيّ العربي**، ص 250.

لشعثها من أمر قد أجمع رأيي ورأي عمرو عليه، وهو أن نخلع عليّاً ومعاوية وتستقبل هذه الأمّة هذا الأمر فيولّوا منهم من أحبّوا عليهم وإنّي قد خلعت عليّاً ومعاوية [. . .] ثمّ تنحّى وأقبل عمرو بن العاص فقام مقامه فحمد اللّه وأثنى عليه وقال: إنّ هذا قال ما سمعتم وخلع صاحبه وأنا أخلع صاحبه كما خلعه وأثبت صاحبي معاوية»[1].

تسعى قصّة التحكيم إلى بيان ما أراده المسلمون من شخصيّة أبي موسى وخصاله، فصوّرته شخصاً ساذجاً وهو ما جاء في النصّ من وصفه بـ: «المغفل»، إضافة إلى عدم اكتراثه بتحذير ابن عبّاس، فصوّرته القصّة مطمئنّاً إلى قول عمرو ابن العاص منخدعاً به. وإن كنّا لا نقصي تماماً إمكانيّة أن يكون أبو موسى على تلك الصورة، فإنّ إمكانيّة أخرى تبقى قائمة مفادها أنّ «الإخراج المسرحيّ للإعلان عن نتيجة التحكيم، لو صحّ، لم يكن فيه أبو موسى ضحيّة تلاعب اعتباطيّ بالأقوال، بل هو مشارك عن وعي فيه ومقدّر لنتائجه»[2].

والملاحظ أنّ صورة أبي موسى الساذج التي قدّمتها كتب الطبقات والتراجم لا تنسجم تماماً مع اتّفاق أغلب المصادر على اختلاف توجّهاتها على أنّه كان ساذجاً مقارنة بالطرف الثاني في التحكيم. لقد قُدّم أبو موسى في نصوص أخرى على أنّه رجل حكيم عاقل فروي «عن أبي لبيد قال: ما كنّا نشبّه كلام أبي موسى إلا بالجزّار الذي لا يخطئ المفصل»[3]. وتدلّ أخبار كثيرة على علاقة أبي موسى الأشعريّ الوطيدة بالفرع الأموي منذ قدومه إلى مكّة فروي أنّ أبا موسى الأشعريّ «قدم مكّة فحالف أبا أحيحة سعيد بن العاص وأسلم بمكّة»[4]. ويبدو أنّه كان خصماً لمعارضي عثمان ومن ذلك خبره مع أبي ذرّ، فروي أنّه «لقي أبا ذرّ فجعل أبو موسى يلزمه [. . .] ويقول أبو ذرّ: إليك عنّي، ويقول الأشعريّ: مرحباً بأخي، ويدفعه أبو ذرّ ويقول: لست بأخيك إنّما كنت أخاك قبل أن تُستعمل»[5]. وكانت مواقفه أيّام

---

(1) الطبري، **التاريخ**، م 3، ص 907.
(2) ناجية الوريمّي بو عجيلة، **الإسلام الخارجي**، ص 90.
(3) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 4، ص 111.
(4) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 526.
(5) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 4، ص 230.

الجمل، رغم أنّه كان والياً لعليّ على الكوفة تصبّ في مصلحة معاوية، فقد رفض أن يستنفر له أهل الكوفة ممّا جعل عليّاً يتهدّده بالقتل وهو ما كشفه خبر الطبري الذي جاء فيه أنّ عليّاً كتب إلى أبي موسى: «إنّي وجّهت هاشم ابن عتبة لينهض من قبلك من المسلمين إليّ، فأشخِص الناس فإنّي لم أولّك الذي أنت به إلا لتكون من أعواني على الحقّ [. . .] فدعا أبو موسى السائبَ بن مالك الأشعريّ فقال له: ما ترى؟ قال: أرى أن تتّبع ما كتب به إليك. قال: لكنّي لا أرى ذلك. فكتب هاشم إلى عليّ إنّي قد قُدّمت على رجل غال مشاق ظاهر الغلّ والشنآن». وكتب عليّ إلى أبي موسى: «فقد كنت أرى بعدك من هذا الأمر الذي لم يجعل اللّه عزّ وجلّ لك منه نصيباً سيمنعك من ردّ أمري، وقد بعثت الحسن بن عليّ وعمّار بن ياسر يستنفران الناس، وبعثت قرظة بن كعب واليا على المصر فاعتزل عملنا مذموماً مدحوراً فإن لم تفعل فإنّي قد أمرته أن ينابذك، فإن نابذته فظفر بك أن يقطّعك آراباً»[1].

ومن الأخبار ما يدلّ على أنّ أبا موسى قد استند إلى الحديث النبويّ لتثبيط أهل الكوفة عن مناصرة عليّ فروى عن النبيّ أشهر الأحاديث في ترك الفتن واعتزالها وملازمة البيوت عند قيامه فقال راوياً عن النبيّ: «إنّ بين أيديكم فتناً كقطع الليل المظلم يصبح الرجل فيها مؤمناً ويمسي كافراً، ويمسي مؤمناً ويصبح كافراً، القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي إليها، قالوا: فما تأمرنا يا رسول اللّه؟ قال كونوا أحلاس بيوتكم»[2].

والسؤال الذي يمكننا طرحه بعد ذلك كيف يكون أبو موسى مبعوث عليّ في التحكيم؟

يجدر التنبيه في البداية إلى أنّ اختيار أبي موسى الأشعريّ حكماً كان بعد تشاور بين معاوية وأنصاره وهو ما يكشف عنه نصّ لابن قتيبة جاء فيه: «وذكروا أنّ معاوية قال لأصحابه حين استقامت المدّة ولم يسمّ الحكمان: من ترون عليّا يختار؟ فأمّا نحن فصاحبنا عمرو بن العاص. قال عتبة بن أبي سفيان: أنت أعلم بعليّ منّا.

---

(1) الطبري، **التاريخ**، م 3، ص 854.

(2) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 4، ص 487.

فقال معاوية: إنّ لعليّ خمسة رجال من ثقاته منهم عديّ بن حاتم وعبد اللّه بن عبّاس وسعد بن قيس وشريح بن هانئ والأحنف بن قيس [. . .] ومع هذا إنّ الناس قد ملّوا هذه الحرب ولم يرضوا إلا رجلاً له تقيّة وكلّ هؤلاء لا تقيّة لهم ولكن انظروا أين أنتم من رجل من أصحاب رسول اللّه ﷺ تأمنه أهل الشام وترضى به أهل العراق، فقال عتبة: ذلك أبو موسى الأشعريّ»[1].

لا نروم هنا التعرّض إلى كلّ الأسباب التي جعلت عليّاً يرضى بأبي موسى حكماً عنه ولكن نشير إلى أنّ الصراعات القبليّة ظهرت هنا أيضاً بقوّة في تحديد هويّة الحكمين، وقد لا يكون من اليسير فهم تعيين أبي موسى حكماً عن عليّ وأتباعه إلا بالنظر إلى الواقفين الحقيقيّين وراء التحكيم ونقصد الأشتر النخعي من جهة عليّ والأشعث بن قيس الكندي وهما من اليمن الأوّل ينتمي إلى نخع والثاني إلى كهلان وكانت لهذا الطرف الثاني اليد الطولى في فرض أبي موسى في التحكيم ورفض عبد اللّه بن عبّاس الذّي اعتبره غير صالح للتحكيم بما أنّه مماه لعليّ، وهو تبرير ظاهريّ، ولكنّ التبرير الذي قد يكون أكثر إقناعاً يتمثّل في أنّ الأشعث بن قيس كان له «طموح لإحياء تكتّل يمنيّ واسع يتخلّص من صراع مضر»[2] لذلك لم يرض أن يكون الحكمان من مضر فروي عنه قوله: «لا يحكم فينا مضريّان»[3]. وهكذا فرض على عليّ أن يحكّم أبا موسى الأشعريّ رغم أنّ عليّاً قال فيه: «فإنّه ليس لي بثقة قد فارقني، وخذل الناس عنّي ثمّ هرب منّي حتّى آمنته بعد أشهر»[4]. ألا يمكن أن يكون كلّ ذلك مؤدّياً إلى فشل عليّ في التحكيم، بل إلى إمكانيّة تواطؤ أبي موسى مع معاوية وترجيح كفّته؟

لعلّه يمكننا الوقوف على إجابة من خلال تلميح ابن عبد البرّ في ترجمته لأبي موسى الأشعريّ فقد ذكر أنّ عليّاً عزله عن ولاية الكوفة ثمّ قال: «فلم يزل واجداً

---

(1) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج 1، ص ص 132-133.
(2) زهير هوّاري، **السلطة والمعارضة في الإسلام**، ص 241.
(3) **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص 189.
(4) الطبري، **التاريخ**، م 3، ص 900.

منها على عليّ حتّى جاء منه ما قال حذيفة فقد روي فيه لحذيفة كلام كرهت ذكره، والله يغفر له، ثمّ كان من أمره يوم الحكمين ما كان»[1].

ما كره ابن عبد البرّ ذِكرَه كشفته نصوص المخالفين لأهل السنّة وخاصّة النصوص الشيعيّة فأثبت الميرزا فتح الله بن محمّد جواد الأصبهاني قول ابن عبد البرّ وذكر أنّ حذيفة قال في أبي موسى: «أمّا أنتم فتقولون ذلك وأمّا أنا فأشهد أنّه عدوّ لله ولرسوله، وحرب لهما في الحياة الدنيا، ويوم يقوم الأشهاد، ويوم لا ينفع الظالمين معذرتهم، ولهم اللعنة ولهم سوء الدّار»[2]. ويصف الأصبهاني أبا موسى في موضع آخر بقوله: «وهو إن بالغ القوم في ثنائه ومدحه وتوثيقه والإطراء عليه، لكن يعلم بأدنى تتبّع أنّه أيضاً من المنافقين الأشرار»[3]، وانظر كيف جعل المؤرّخ الشيعيّ اليعقوبي التحكيم ضلالاً مقدّراً على أبي موسى فروى عن سويد بن حصين قوله: «إنّي لأساير أبا موسى الأشعريّ على شاطئ الفرات وهو إذّاك عامل لعمر، فجعل يحدّثني فقال: إنّ بني إسرائيل لم تزل الفتن ترفعهم وتخفضهم أرضاً بعد أرض حتّى حكّموا ضالين أضلاّ من اتّبعهما. قلت: فإن كنت يا أبا موسى أحد الحكمين؟ فقال لي: إذن لا ترك الله لي في السّماء مصعداً ولا في الأرض مهرباً إن كنت أنا. فقال سويد: لربّما كان البلاء موكلاً بالمنطق. ولقيته بعد التحكيم فقلت: إنّ الله إذا قضى أمراً لم يغالب»[4].

لئن صرّحت النصوص الشيعيّة بكرهها لأبي موسى الأشعريّ فإنّ من النصوص السنّيّة ما قد يكشف عن تواطؤ بين معاوية وأبي موسى في مسألة التحكيم فروى أبو موسى الأشعريّ أنّ معاوية كتب إليه قائلاً: «سلام الله عليك، أمّا بعد، فإنّ عمرو ابن العاص قد بايعني على الذي قد بايعني عليه وأقسم بالله لئن بايعتني على ما بايعني عليه لأبعثنّ ابنيك أحدهما على البصرة والآخر على الكوفة ولا يغلق دونك باب ولا تقضى دونك حاجة، وإني كتبت إليك بخطّ يدي فاكتب إليّ بخطّ يدك.

(1) ابن عبد البرّ، **الاستيعاب**، ج 2، ص 364.
(2) الأصبهاني، **القول الصراح في البخاري وصحيحه الجامع**، ص 213.
(3) الأصبهاني، **القول الصراح في البخاري وصحيحه الجامع**، ص 213.
(4) **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص 191.

فقال: يا بنيّ إنّما تعلّمت المعجم بعد وفاة رسول اللّه قال وكتب إليه مثل العقارب، أمّا بعد: فإنّك كتبت إليّ في جسيم أمر أمة محمّد، لا حاجة لي في ما عرضت عليّ، قال: فلمّا ولي أتيته فلم يغلق دوني باب ولم تكن لي حاجة إلا قضيت»[1]. جاء في آخر الخبر أنّ أبا موسى رفض عرض معاوية ونرجّح أنّ ذلك لم يكن إلا «من باب التهذيب البعدي للمواقف، أي هو الواجهة المعلنة التي تحجب حقيقة التعاون الفعليّ بين الطرفين والمحرج للضمير السنّيّ في دأبه على تنزيه «الصحابيّ»»[2]، وهو رأي تؤكّده أخبار طمع أبي موسى الأشعريّ في الولاية ومعرفة معاوية بذلك ومن ذلك ما «قال جويرية بن أسماء: قدم أبو موسى الأشعريّ على معاوية في برنس أسود، فقال: السلام عليك يا أمين اللّه، قال: وعليك السلام، فلمّا خرج قال معاوية: قدم الشيخ لأولّيه واللّه لا أولّيه»[3]. وهذا المنطق هو نفسه الذي تعامل به معاوية مع كلّ من أعانه للوصول إلى السلطة فقد سعى إلى التملّص ممّا وعد به عمرو ابن العاص، صاحب الفضل عليه، بعد التحكيم ثمّ تراجع عن ذلك. ولئن أشار الخبر الأخير إلى عدم تولية معاوية لأبي موسى فإنّه تجدر الإشارة إلى تواصل «العلاقة الحسنة بين معاوية وأبناء أبي موسى، ومن الثابت أنّه كان يقدّم أبا بردة، ابن أبي موسى، ويخاطبه «بابن أخي». ووصل من حرصه على تمييزه في المعاملة أن أوصى ابنه يزيد وليّ العهد خيراً به لأنّ أباه كان أخاً له. [. . .] كلّ هذه المؤشّرات المفيدة لحسن العلاقة بن الطرفين ترجّح أنّها نتاج منطقيّ لاعتراف بجميل سابق»[4].

إزاء ما تكشفه كتب التاريخ من إمكانيّة تآمر أبي موسى مع معاوية تقوم كتب الحديث بدرء ذلك حتّى تنسجم الصورة مع ما وقر في الضمائر من استقامة السلف، وخاصّة جيل الصحابة، فتجعل من الغرماء أحبّة يبشّر أحدهم الآخر بالجنّة فروي عن فاختة قال: «عاد أبو موسى الأشعريّ الحسن بن عليّ، فدخل عليّ رضي اللّه

(1) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 4، ص ص 111-112.
(2) ناجية الوريمّي بوعجيلة، **الإسلام الخارجي**، ص 93.
(3) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 3، ص 373.
(4) ناجية الوريمّي بوعجيلة، **الإسلام الخارجي**، ص ص 95-96.

عنه فقال: أعائداً جئت أم زائراً؟ فقال: يا أمير المؤمنين، لا بل عائداً. فقال عليّ رضي اللّه عنه: فإنّي سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: ما عاد مسلم مسلماً إلا صلّى عليه سبعون ألف ملك من حين يصبح إلى أن يمسي، وجعل اللّه تعالى له خريفاً في الجنّة»[1]. وتجعل أخبار أخرى الحسن بن عليّ يشهد بفضل أبي موسى الأشعريّ فروي «عن أبي التياح قال: سمعت الحسن يقول: ما قدم البصرة راكب خير لأهلها من أبي موسى»[2]. وفي المقابل يكون أبو موسى شاهداً على فضل عليّ فيروى عنه قوله: «إنّ عليّا أوّل من أسلم مع رسول اللّه ﷺ»[3].

وبالإضافة إلى ذلك فإنّ كتب الحديث تقحم أبا موسى الأشعريّ ضمن أفضل القضاة تبريراً لما قضى به في التحكيم فروي عن الشعبيّ قوله: «القضاء في ستّة نفر من أصحاب رسول اللّه ﷺ، ثلاثة بالمدينة وثلاثة بالكوفة، فبالمدينة عمر وأبيّ وزيد، وبالكوفة عليّ وعبد اللّه وأبو موسى. قال الشيباني: فقلت للشعبيّ: أبو موسى يُضاف إليهم؟ قال: قال: كان أحد الفقهاء»[4]. وانظر قول الشيباني في آخر الخبر لِتَر أنّ الغاية منه أبو موسى دون بقيّة المذكورين، والسبب من وراء ذلك تصويب ما حكم به أبو موسى عند التحكيم. ولعلّه السبب نفسه الذي جعل الأشعريّين ومنهم أبو موسى حكماء وهم أيضاً من ذوي الأصوات الرقيقة المعبّرة عن رقّة قلوبهم فوصفهم حديث جاء فيه عن النبيّ: «إنّي لأعرف أصوات رفقة الأشعريّين بالقرآن حين يدخلون بالليل، وأعرف منازلهم من أصواتهم بالقرآن بالليل وإن كنت لم أر منازلهم حين نزلوا بالنهار، ومنهم حكيم إذا لقي الخيل، أو قال العدوّ، قال لهم: إنّ أصحابي يأمرونكم أن تنظروهم»[5]. وتتأكّد رقّة قلوب الأشعريّين وحبّ النبيّ لهم في حديث آخر روي فيه عن النبيّ: «إنّ الأشعريّين إذا

---

(1) مسند ابن حنبل، مسند العشرة المبشّرين بالجنّة، الحديث 704.
(2) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 528.
(3) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 528.
(4) **المصدر نفسه**، ج 3، ص 527.
(5) **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة رضي اللّه عنهم، باب من فضائل الأشعريّين رضي اللّه عنهم.

أرملوا في الغزو أو قلّ طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثمّ اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسويّة، فهم منّي وأنا منهم»[1].

2. ثأر الحسين

صعد معاوية إلى الحكم إثر تنازل الحسن بن عليّ له على السلطة فرأى بعض المسلمين في ذلك تنازلاً عن الحقّ وخذلاناً للمؤمنين فروي «عن يوسف بن سعد قال: قام رجل إلى الحسن بن عليّ بعد ما بايع معاوية فقال: سَوَّدْتَ وجوه المؤمنين، أو يا مسوّد وجوه المؤمنين، فقال: لا تؤنّبني رحمك اللّه فإنّ النبيّ ﷺ أري بني أميّة على منبره فساءه ذلك فنزلت: إنّا أعطيناك الكوثر يا محمّد، يعني نهراً في الجنة، ونزلت: إنّا أنزلناه في ليلة القدر وما أدراك ما ليلة القدر ليلة القدر خير من ألف شهر يملكها بنو أميّة يا محمّد. قال القاسم: فعددناها فإذا هي ألف يوم لا يزيد يوم ولا ينقص»[2]. وبقدر ما يكشف مثل هذا الخبر عن معارضة شقّ من المسلمين لتسليم الحسن الخلافة لمعاوية فإنّه في الوقت نفسه يجعل من ملك بني أميّة أمراً محتوماً باعتبار إخبار الوحي به، ولذا وجب القبول به وإن كان مكروهاً، ممّا يجعل الخبر مرويّاً لغاية التشريع لحكم الأمويّين أكثر من رواية بهدفه بيان معارضة المسلمين للحسن. ولعلّ هذا كان نفس الهدف الذي من أجله روي خبر بشارة النبيّ للحسن بأنّ اللّه سيصلح به بين فئتين من المسلمين فروى أبو بكرة قال: «رأيت رسول اللّه على المنبر والحسن بن عليّ إلى جنبه وهو يقبل على الناس مرّة وعليه أخرى ويقول: إنّ ابني هذا سيّد، ولعلّ اللّه أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين»[3].

لقد بايع أهل الكوفة الحسن أملاً في قيادتهم لقتال معاوية ولكنّه لم يحقّق لهم ذلك وعرف الناس ذلك مباشرة بعد بيعته فروي «عن الزهري قال: بايع أهل العراق

(1) **صحيح البخاري**، كتاب الشراكة، باب الشركة في الطعام والنهد والعُروض.
(2) **سنن الترمذي**، كتاب التفسير عن رسول اللّه ﷺ، باب من سورة القدر.
(3) **صحيح البخاري**، كتاب الصلح، باب قول النبيّ للحسن بن عليّ رضي اللّه عنهما: ابني هذا سيّد، ولعلّ اللّه أن يصلح به بين فئتين عظيمتين.

الحسن بن عليّ بالخلافة فطفق يشترط عليهم الحسن إنّكم سامعون مطيعون، تسالمون من سالمت وتحاربون من حاربت، فارتاب أهل العراق في أمرهم حين اشترط عليهم هذا الشرط وقالوا: ما هذا لكم بصاحب، وما يريد هذا القتال»[1]. وكان الحسين معارضاً لصلح الحسن وهو ما يدلّ عليه خبر الطبري الذي جاء فيه: «وكتب الحسن إلى معاوية في الصلح، وطلب الأمان وقال الحسن للحسين ولعبد اللّه بن جعفر: إنّي قد كتبت إلى معاوية في الصلح وطلب الأمان، فقال له الحسين: نشدتك اللّه أن تصدق أحدوثة معاوية وتكذب أحدوثة عليّ. فقال له الحسن: أسكت فأنا أعلم بالأمر منك»[2].

تكشف الأخبار عن أنّ الحسن تنازل عن الخلافة لمعاوية على أن يكون هو الخليفة من بعده فذكر السيوطي: «ولي الحسن رضي اللّه عنه الخلافة بعد قتل أبيه بمبايعة أهل الكوفة، فأقام فيها ستّة أشهر وأيّاماً، ثمّ سار إليه معاوية، والأمر إلى اللّه، فأرسل إليه الحسن يبذل له تسليم الأمر إليه على أن تكون له الخلافة من بعده»[3]، ولكن الحسن توفّي قبل انقضاء خلافة معاوية، وتوضّح الأخبار بأنّ موت الحسن كان محلّ ارتياب فقال السيوطي: «توفّي الحسن رضي اللّه عنه بالمدينة مسموماً، سمّته جعدة بنت الأشعث بن قيس، دسّ إليها يزيد بن معاوية أن تسمّه فيتزوّجها، ففعلت»[4]، وروي أيضاً أنّ معاوية «تلطّف لبعض خدمه أن يسقيه سمّاً»[5]. غير أنّ أهل السنّة حاولوا أحياناً إقصاء المؤشّرات الدالة على تآمر معاوية أو ابنه يزيد على قتل الحسن وأرجعوا دسّ السمّ إلى غيرة النساء فقد «قال الواقدي: وحدّثني عبد اللّه بن جعفر عن عبد اللّه بن حسن قال: كان الحسن بن عليّ كثير نكاح النساء، وكان قلّ ما يحظين عنده، وكان قلّ امرأة تزوّجها إلا أحبّته وضنّت به، فيقال إنّه كان سقي سمّاً ثمّ أفلت ثمّ سقي فأفلت، ثمّ كانت الآخرة توفّي فيها»[6].

---

(1) الطبري، **التاريخ**، م 3، ص 942.
(2) الطبري، **التاريخ**، م 3، ص 942.
(3) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص 186.
(4) **المصدر نفسه**، ص 187.
(5) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 8، ص 43.
(6) **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

ومهما كانت التبريرات فإنّه لا يمكننا التغافل عن أنّ جعدة زوجة الحسن كانت بنت الأشعث بن قيس الموالي لمعاوية، وقد عرّجنا سابقاً على موقفه في التحكيم ودوره الفاعل في ترجيح كفّة معاوية.

ولم يفت القصص أن تؤكّد تسامح الحسن في مقابل عزم الحسين على الثأر لأخيه فروي أنّ الحسن «لمّا اشتدّ مرضه قال لأخيه الحسين رضي اللّه عنهما: يا أخي سقيت السمّ ثلاث مرّات لم أسق مثل هذه، إنّي لأضع كبدي. قال الحسين: من سقاك يا أخي؟ قال: ما سؤالك عن هذا؟ أتريد أن تقاتلهم؟ أكِلهم إلى اللّه»[1].

لقد تضافرت عديد العوامل إذن لتجعل من الحسين طالب ثأر، ولعلّ إقدام معاوية على توريث الحكم لابنه يزيد وتركيزه ولاية العهد كان سبباً مباشراً في اندلاع المعارضة التي قادها عبد اللّه بن الزبير في مكّة والحسين بن عليّ في العراق.

لم تكن الأخبار تحمل ودّاً كبيراً ليزيد بن معاوية ولعلّ السبب الأساسيّ في ذلك كان قتل الحسين[2] الذي تذكر الروايات أنّ أهل الكوفة دعوه للخروج على الخليفة وأخذ البيعة له وهو ما كشفته رسالة أهل الكوفة التي جاء فيها: «باسم اللّه الرحمان الرحيم، لحسين بن عليّ من سليمان بن صرد والمسيّب بن نجبة ورفاعة ابن شدّاد وحبيب بن مظاهر وشيعته من المؤمنين والمسلمين من أهل الكوفة سلام عليك، [. . .] إنّه ليس علينا إمام فأقبل لعلّ اللّه أن يجمعنا بك على الحقّ»[3].

ليس المجال هنا سانحاً للخوض في تفاصيل خروج الحسين على يزيد بن معاوية وملابساته[4]، ولكن ما لفت انتباهنا حقّاً أنّ فضائل الحسين المبثوثة في كتب الحديث قد ارتبطت بمقتله حتّى لكأنّ الحسين وُلد للشهادة التي بشّره بها جدّه مثلما بشّر أخاه الحسن بأنّه سيصلح بين المسلمين، فكان ذلك المحور الأساس الذي تشكّلت حوله صورته في الضمير الإسلاميّ.

---

(1) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 1، ص 562.

(2) راجع ما ذكره السيوطي عن خلافة يزيد بن معاوية وأخباره فهي في معظمها تحطّ من شأنه، وجاءت أكثر الأخبار متعلقة بمقتل الحسين بن عليّ، **تاريخ الخلفاء**، ص ص 201-206.

(3) الطبري، **التاريخ**، م 3، ص 1012.

(4) راجع في هذا الشأن: زهير هوّاري، **السلطة والمعارضة في الإسلام**، ص ص 283-294.

في هذا الإطار يمكننا تنزيل عديد الأخبار المنسوبة إلى النبيّ التي تؤكّد مقتل الحسين وزمانه ومكانه فروي عن «أمّ سلمة قالت: قال رسول اللّه ﷺ: يُقتل حسين بن عليّ رضي اللّه عنه على رأس ستين من مهاجرتي»[1]. أمّا مكان مقتله فقد أخبرت به الملائكة فروي «عن أنس قال: استأذن ملكُ المطر أن يأتي النبيّ ﷺ فأذن له، فقال لأمّ سلمة: احفظي علينا الباب لا يدخل أحد، فجاء الحسين بن عليّ رضي اللّه عنهما فوثب حتّى دخل فجعل يصعد على منكب النبيّ ﷺ فقال له الملك: أتحبّه، قال النبيّ ﷺ: نعم، قال: فإنّ أمّتك تقتله وإن شئت أريتك المكان الذي يُقتل فيه، قال: فضرب بيده فأراه تراباً أحمر، فأخذت أمّ السلمة ذلك التراب فصرّته في طرف ثوبها. قال: فكنّا نسمع: يُقتل بكربلاء»[2]. ولأنّ كربلاء ستشهد مقتل الحسين فإنّ النبيّ وصفها من خلال اسمها بأنّها أرض كرب وبلاء وهو ما بيّنه الخبر «عن المطلب بن عبد اللّه بن حنطب قال: لمّا أحيط بالحسين بن عليّ قال: ما اسم هذه الأرض؟ قيل: كربلاء، فقال: صدق النبيّ ﷺ إنّها أرض كرب وبلاء»[3].

إنّ الإنذار بمقتل بعض الصحابة وشهادتهم وتفاصيل ذلك أمر متكرّر في كتب الحديث وغيرها، مثل الإنذار بمقتل عثمان وعليّ كما مرّ بنا سابقاً، أو كذلك بمقتل طلحة بن عبيد اللّه وتبشيره بالشهادة والجنّة. ولئن عُدّ ذلك من ضمن أعلام النبوّة لدى المسلمين[4]، فإنّ الغرض الأكيد في نظرنا يبقى تبرير ما حصل من تقاتل بين جلّة الصحابة، وإيجاد مخرج لمقتل أحدهم على أيدي المسلمين. غير أنّ الملاحظ في ما يتعلّق بالحسين يبقى كثافة الأخبار المرتبطة بمقتله ومقتل أهل بيته، حتّى لكأنّ الحسين وُلد ليُقتل بكربلاء على أيدي الأمويّين. وهنا تتقاطع الرؤيتان السنّيّة والشيعيّة حول مقتل الحسين فهو في كليهما شهيد خارق للعادة رغم الاختلاف الجوهريّ في

---

(1) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 3، ص 105.
(2) **مسند أحمد**، باقي مسند المكثرين، الحديث 13383.
(3) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 3، ص 106.
(4) الماوردي، **أعلام النبوّة**، ص ص 153-156.

الغايات العقائديّة بين الرؤيتين[1]، ولعلّ ذلك ما يبرّر إلى حدّ كبير تناظر الأخبار في التراثين السنّيّ والشيعيّ عند الحديث عن الحسين ومقتله.

لقد سعت الأخبار إلى أن تخصّ الحسين بالشهادة فجعلت مقتله مكتوباً عليه منذ أزمنة بعيدة فروي «أنّه وُجد على حجر مكتوب تاريخه قبل المبعث بألف سنة هذا البيت:

أترجو أمّة قتلت حسيناً   شفاعة جدّه يوم الحساب»[2]

يحيل مثل هذا الخبر بالإضافة إلى أنّ مقتل الحسين أمر مقدّر منذ أزمان بعيدة، على عقاب قتلة الحسين الأخرويّ، ولكن وقفنا في كتب الحديث على أخبار تؤكّد تغيّر نظام الكون بأسره حين قتل الحسين فقد «انكسفت الشمس كسفة حتّى بدت الكواكب نصف النهار» وروي «عن عيسى بن الحارث بن سنان قال: لمّا قتل الحسين رضي اللّه عنه مكثنا سبعة أيام إذا صلّينا العصر نظرنا إلى الشمس على أطراف الحيطان كأنها الملاحف المعصفرة ونظرنا إلى الكواكب يضرب بعضها بعضا» وروي «عن محمّد بن سيرين قال: لم يكن في السماء حمرة حتّى قتل الحسين»[3]. لم يكن احمرار السماء إذن إلا انعكاساً لحمرة دم الحسين الذي بقي ذنباً على عاتق الأمويّين فتحمّلوا تبعاته وهو ما يشير إليه ما روي«عن ابن شهاب

---

(1) لا يخفى أنّ منزلة الحسين لدى الشيعة الإماميّة خصوصاً مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالقول في الإمام، غير أنّ ما يروى عن مقتله من أخبار أعلى من مكانته بين الأئمّة ليغدو في الفكر الإمامي أو المتفرّع عنه منقذاً وشفيعاً، بل يصبح مثله كمثل المسيح المخلّص في المسيحيّة، ويكفي هنا أن نورد هنا من نظمه أحد شعراء النصيريّة [الطويل]:

«سلام على من حجب اللّه شخصه   وأظهر للأعداء شبهاً كصورته
كعيسى وهو عيسى ولا فرق بينهما   ولا شكّ فيه إنّه من سريرته
وقد ظنّ أهل الشكّ والزيغ أنهم   يرونه مشهوراً ويا حسن شهرته
وقالوا قتلناه وما كان قتله   ولا صلبوه بل شبيها لرؤيته»

نقلاً عن المنصف بن عبد الجليل، **الفرقة الهامشية في الإسلام**، ص 463. وانظر هناك ص 265 قول المفضّل الجعفي: «وإنّما الحسين مسيح مثله كمثل المسيح».

(2) القلقشندي، **مآثر الإنافة**، ج 1، ص 119.

(3) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 3، ص 114.

قال: ما رفع بالشام حجر يوم قتل الحسين بن عليّ إلا عن دم»[1]، فمقتل الحسين كان بالعراق، غير أنّ دمه كان تحت أحجار الشام مركز حكم الأمويّين.

وتسعى الأخبار إلى تعظيم ذنب قاتل الحسين فتعجّل له العقاب الدنيويّ قبل الأخرويّ فروي أنّ الحجّاج بن يوسف قال: «من كان له بلاء فليقم. فقام قوم فذكروا، وقام سنان بن أنس فقال: أنا قاتل الحسين. فقال: بلاء حسن، ورجع إلى منزله فاعتُقِل لسانه، وذهب عقله، فكان يأكل ويُحدث مكانه»[2]. ويستمرّ العقاب الدنيويّ فيتمّ الربط بين يحيى بن زكريّا والحسين فيروى «عن ابن عبّاس قال: أوحى اللّه تعالى إلى محمّد ﷺ: إنّي قد قتلت بيحيى بن زكريّا سبعين ألفاً، وإنّي قاتل بابن ابنتك سبعين ألفاً، وسبعين ألفاً»[3]. ولعلّ مثل هذه الفكرة امتداد لما ترسّخ في الفكر الشيعيّ من موازنات بين يحيى بن زكريّا والحسين بن عليّ فقد روي أنّ زكريّا لمّا علم بقصّة الحسين ومصيره بكى وطلب من اللّه أن يكون له ابن يلقى مصيراً مشابهاً لمصير حفيد محمّد، فوهب اللّه له يحيى. ولذلك كان الحسين أثناء سفره من مكّة إلى الكوفة يذكر يحيى بن زكريّا باستمرار[4]. ويروي الشيعة أيضاً أخبار كثيرة مرتبطة برأس الحسين الذي قطع وتمّ القدوم به إلى عبيد اللّه بن زياد ومن ذلك «لمّا دخل الرأس المقدّس إلى رأس الإمارة سالت الحيطان فقصدت عبيد اللّه بن زياد فولّى هارباً منها فتكلّم الرأس الشريف: «إلى أين تهرب يا ملعون؟» [. . .] ولم يسكت الرأس حتّى ذهب النهار فأدهِش من في القصر ومكث الناس شهرين أو ثلاثة أشهر يرون الجدران ملطّخة بالدم ساعة تطلع الشمس وعند غروبها»[5]. وهو تصوّر شبيه بما يروى في شأن رأس يحيى المقطوع أيضاً فقد روى السدّي أنّ ملك بني إسرائيل هوي ربيبته وأراد أن يتزوّجها فسأل يحيى بن زكريّا عن ذلك فنهاه، فتآمرت الربيبة وأمّها على يحيى، فكانت الغواية وسألت الربيبة الملك بعد أن أسكرته

---

(1) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 3، ص 113.

(2) الطبري، **المنتخب من كتاب الذيل المذيّل من تاريخ الصحابة والتابعين**، ص 521.

(3) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، م 1، ص 142.

(4) L. V. Vaglieri, « Al Husayn B. ʿAli B. Abī Ṭālib », in *EI2*, t. 3, pp. 628-636.

(5) عبد الرزّاق المقرم، **مقتل الحسين**، ص ص 293–295.

وراودها عن نفسها أن تأتيه برأس يحي حتّى تعطيه ما سألها فأرسل الملك من يقتل يحيى ويأتي برأسه «فأتى برأسه والرأس يتكلّم حتّى وضع بين يديه وهو يقول: لا تحلّ لك. فلمّا أصبح إذا دمه يغلي، فأمر بتراب فألقي عليه، فارتفع الدم فوقه، فلم يزل يغلي ويلقي عليه التراب حتّى بلغ سور المدينة وهو مع ذلك يغلي»[1]. ولئن اختلفت الأسباب بين مقتل يحيى ومقتل الحسين فإنّ الأهداف كانت واحدة فكلاهما قام مدافعاً عن الإيمان القويم، وكلاهما آثر القتل على الخضوع للسلطان إعلاء لكلمة الدّين.

لقد تحوّل الحسين في الفكر الإسلاميّ على اختلاف توجّهاته إلى شهيد استثنائيّ، لم يكن خروجه على يزيد طلباً للثأر ورغبة في الحكم بل سعياً إلى تقويم الدين، فيتحوّل إلى رمز للشهادة في كتب الحديث رغم ما تبين عنه كتب التاريخ من أنّ كلّ ما سبق مقتله يجعله طالب ثأر، ولعلّ ما يكشف عنه قول الحسن بن عليّ عند احتضاره: «لا أرى أنّ اللّه يجمع لنا النبوّة والخلافة، فلا يستخفّنّك أهل الكوفة ليُخرجوك»[2].

---

(1) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص 382.

(2) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 1، ص 563.

خاتمة الباب الثاني

كانت صورة عثمان التي تعرّضنا لها في بداية هذا الباب الثاني قسمة بين نظامين أبانت عنهما أخبار خلافته وفضائله المبثوثة في كتب الحديث. فجاءت الأخبار المتعلّقة بسياسته كاشفة عن عودة قويّة إلى أحكام الجاهليّة من تقريب فرعه الأمويّ في كلّ شيء فكان أنموذجاً على رسوخ أخلاق القبيلة وثباتها حتّى بعد الإسلام ممّا أدّى في النهاية إلى مقتله الذي كان السبب المباشر لما يُعرف بالفتنة. أمّا الفضائل فكانت موجّهة إلى درء المطاعن عنه وتحويلها إلى مناقب، ولا أدلّ على ذلك من جمع المصاحف الذي عدّه المخالفون في زمانه بدعة، يصبح لدى الأجيال اللاحقة أهمّ فضيلة من فضائل الخليفة الثالث، ويتحوّل مقتله إلى فوز بالشهادة.

بين هذين النظامين توزّع المسلمون، وكان بينهم صحابة، فمنهم من والى للاستفادة، ومنهم من عارض للضررر، فكانت المواقف من عثمان وولاته مواقف سياسيّة. كشفت عن ذلك أخبار عدد غير قليل من أصحاب النبيّ فمثّلنا عليهم بعبد الرحمان بن عوف وأبي ذرّ الغفاري. فشكّل الأوّل صورة الثريّ ولكن ذلك الثريّ المنفق في سبيل اللّه، الحريص على أمّهات المؤمنين، الراعي لغيره من الصحابة الفقراء. وبدت لنا صورته تحويلاً لموقف سياسيّ إلى قيمة أخلاقيّة فما إنفاقه وجوده اللّذين اتّصف بها سوى تحويل لموالاته لعثمان. أمّا أبو ذرّ، فكان مثالاً لعدد آخر من الصحابة، عارضوا عثمان معتبرين أنّه خرج عن مبادئ الإسلام كما تصوّروها، فخرج هو على السلطان الذي لم يعطه نصيبه من الدنيا. غير أنّ الضمير الإسلامي أبي أن يصوّره شاقّاً لعصا الطاعة فألصق به فضيلة الزهد، وحوّله بذلك إلى بطل شعبيّ بالأساس، تحتذي به العامّة، فترغب عن الدنيا ومتاعها طامحة في الجنّة التي سيدخلها الزهّاد والفقراء.

إنّ الصورة التي قدّمتها كتب الحديث لكلّ من ابن عوف وأبي ذرّ هي في النهاية عمليّة تحويل للمواقف السياسيّة إلى مواقف أخلاقيّة، حفاظاً على صورة الصحابة الناصعة، الخالية من شوائب الدنيا وأدران الصراعات.

وغير بعيد عن مثل هذا التحويل اندرجت صورتا أبي موسى الأشعريّ والحسين بن عليّ. فإذا قلّبنا فضائل الأوّل وجدناه، كالأشعريّين، رقيق القلب، ليّناً، لا يُرفع له صوت، وكلّ ذلك يشير إلى سذاجته السياسيّة. ولم تكن هذه الصورة سوى تبرير لفشله في التحكيم، وضعفه أمام خصمه الداهية عمرو بن العاص. غير أنّ استقراء الأخبار يفرض أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ تلك الصورة ربّما لم تكن سوى مجرّد درء لإمكانيّة التآمر على عليّ الذي لم يكن بدوره خبيراً في السياسة.

أليس من الطبيعيّ بعد ذلك أن يقوم أبناء عليّ بالثأر لأبيهم والذبّ عن أهل بيته الذين عظم اضطهادهم وتقتيلهم؟ للإجابة عن ذلك بحثنا في صورة الحسين بن عليّ التي لم نرها تخرج عن إطار تحويل السياسيّ إلى أخلاقيّ، فقد كان خروج الحسين على الأمويّين وقتالهم في الأصل خروجاً على من قتل أباه، وربّما أخاه ونكّل بأهل بيته، غير أنّه تحوّل في كتب الحديث من خلال فضائله إلى اصطفاء إلهيّ للشهادة في سبيل إعادة دين جدّه كما كان في فترة النقاء والصفاء، فيُقتل في سبيل ذلك ومن معه، ويتحوّل بذلك المعارض السياسيّ الطالب للثأر إلى شهيد آخر، ويكرّس، من حيث يدري أو لا يدري، طلب الثأر فيخرج أتباعه من بعد حاملين لشعار «يا لثارات الحسين»، وتطلّ الفتنة مرّة أخرى وتوزّع المسلمون فرقاً متصارعين قد لا يلمّ شملهم سوى توحيد مراجع العلم بجمعهم تحت راية النبوّة وتحديد ضوابط فهم نصّهم وما روي عن نبيّهم منعا للاختلاف. ولتحقيق ذلك قامت صورة الصحابيّ العالم.

الباب الثالث

المرجعيّة العلميّة



«لم يجعل اللّه لأحد بعد رسول اللّه أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلمِ بَعْدُ الكتاب الكتابُ والسنّة والإجماعُ وما وصفت من القياس عليها».

الشافعي، **الرسالة**، ص 508.

مثّل العلم أحد أهمّ الفضائل المقترنة بصحابة النبيّ، فاستقرّ في الضمير الإسلاميّ أنّ الصحابة هم أعلى مراتب السلف الصالح، وهم الذين وصل العلم عن طريقهم إلى الخلف، فقد شهدوا الوحي وعايشوا ظروف التنزيل وأسبابه. والصحابة أيضاً كانوا مقرّبين من النبيّ، سمعوا منه وعاينوا تصرّفاته وإقراراته فاقتدوا به ووجب على الخلف الاقتداء بهم. من هذا المنظور اعتبر الصحابة العارفين المباشرين بالدّين فتواترت الروايات عنهم وفق سنن الإسناد التي عرفتها الثقافة الشفويّة الإسلاميّة.

إنّ الغاية من معرفة الصحابة ليس مجرّد معرفة أسمائهم وسيرهم، فهذه السير المرويّة ميّالة في أغلبها إلى رواية البطولات وصنع الأحداث ممّا يشحذ خيال المتلقّي وذلك لغايات مختلفة يحكمها السياق وطبيعة الشخصيّة المتحدَّث عنها. ومن بين تلك الغايات معرفة عمّن يُنقل الدّين والعلم وهذا ما بدا واضحاً في مقدّمة ابن عبد البرّ لمصنّفه «الاستيعاب» فقد قال مباشرة بعد الديباجة: «فإنّ أوْلى ما نظر فيه الطالب، وعني به الراغب بعد كتاب اللّه عزّ وجلّ: سننُ رسوله ﷺ [...] ومن أوكد آلات السنن المعينة عليها والمؤدّية إلى حفظها معرفة الذين نقلوها عن نبيّهم رسول اللّه ﷺ إلى الناس كافّة، وحفظوها عليه، وبلّغوها عنه، وهم صحابته الذين وعوها وأدّوها ناصحين محتسبين حتّى كمل بما نقلوه الدّين»[1]. إنّ الغاية من معرفة الصحابة هي غاية نقليّة بالأساس، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ كلّ الصحابة

(1) ابن عبد البرّ، **الاستيعاب**، ج 1، ص 2.

الناقلين للعلم ثقات لا مجال للطعن في عدالتهم وهو ما أكّده ابن الأثير في مقدّمة «أسد الغابة»: «ولأنّ السنن التي عليها مدار تفصيل الأحكام ومعرفة الحلال والحرام إلى غير ذلك من أمور الدّين إنّما ثبتت بعد معرفة رجال أسانيدها ورواتها، وأوّلهم والمقدّم عليهم أصحاب رسول اللّه ﷺ فإذا جهلهم الإنسان كان بغيرهم أشدّ جهلاً وأعظم إنكاراً، فينبغي أن يعرفوا بأنسابهم وأحوالهم هم وغيرهم من الرواة حتّى يصحّ العمل بما رواه الثقات منهم وتقوم به الحجّة فإنّ المجهول لا تصحّ روايته ولا ينبغي العمل بما رواه، والصحابة يشاركون سائر الرواة في جميع ذلك إلا في الجرح والتعديل فإنّهم كلّهم عدول لا يتطرّق إليهم الجرح لأنّ اللّه عزّ وجلّ ورسوله زكّياهم وعدّلاهم»[1].

تعتبر مسألة تعديل الصحابة من أهمّ مرتكزات الفكر السنّيّ حتّى تتأكّد صحّة النقل عن «الصحابيّ» وفي ذلك يقول ابن الصلاح: «للصحابة بأسرهم خصيصة وهي أنّه لا يُسأل عن عدالة أحد منهم، بل ذلك أمر مفروغ منه لكونهم على الإطلاق معدّلين بنصوص الكتاب والسنّة وإجماع من يعتدّ به في الإجماع من الأمّة. [...] ثمّ إنّ الأمّة مجمعة على تعديل جميع الصحابة ومن لابس الفتن منهم فكذلك بإجماع العلماء الذين يُعتدّ بهم في الإجماع إحساناً للظنّ بهم، ونظراً إلى ما تمهّد لهم من المآثر وكأنّ اللّه سبحانه أتاح الإجماع على ذلك لكونهم نقلة الشريعة»[2].

ما استرعى انتباهنا في قول ابن الصلاح بعد تأكيده أنّ الصحابة كلّهم عدول ولا يسأل عن عدالتهم إلحاحه على مبدأ الإجماع على ذلك التعديل وهو إجماع «الذين يعتدّ بهم في الإجماع»، وقد استوقفنا هذا الإلحاح لأنّ من وظائف الإجماع في المنظومة السنّة تثبيت العقائد السنّيّة ومن بينها تمجيد الصحابة عموماً[3]. إنّ الغاية إذن جداليّة نلمس من خلالها سعياً إلى تسييج الاختلاف في فهم الدّين وتأويله، فتحوّل بعض الصحابة إلى رموز علميّة لا يصحّ من العلم إلا ما نقلوه.

---

(1) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 1، ص 10.

(2) **مقدّمة ابن الصلاح**، ص ص 490-491.

(3) راجع في ما يتعلّق بتوظيف الإجماع في تثبيت العقائد السنيّة الكلاميّة ومن بينها تمجيد الصحابة: بسّام الجمل، **الإسلام السنّي**، ص ص 75-82.

كان تكريس سلطة الخبر وتأسيس وظيفة النقل من أهمّ الأسباب الداعية إلى التعريف بالصحابيّ وتعديل الصحابة وهو ما جعل بعض الدراسات الحديثة تجعل من الصحابة جسماً وسيطاً، وتعتبر مقولة الصحبة من بين الوسائط الرمزيّة[1]. غير أنّ هذا الاعتبار على أهميّته لا ينبغي أن يحجب أغراضاً أخرى في مقدّمتها الأغراض الجداليّة، فمن الصحابة من اعتبروا مبشّرين بنبوّة محمّد وشهداء على صحّة الإسلام.

من هذه المنطلقات صاغ الضمير الإسلاميّ للصحابة صورة علميّة متعالية، وجعلوا لكلّ فرع من العلوم الناشئة على التدريج رموزاً يُرجع إليها في شتّى الاختصاصات العلميّة، فكان من أسلم من أهل الديانات الأخرى مبشّرين بالنبوّة وشاهدين عليها، وشكّل قسم آخر من الصحابة العلماء بالقرآن تنزيلاً وتأويلاً. واشتهر آخرون بالنقل عن النبيّ والرواية عنه.

---

(1) انظر: العادل خضر، **الأدب عند العرب**، ص 293.



الفصل الأوّل

العلماء مبشّرين وشهداء

«ويجوز إثبات التوحيد والنبوّات بدقيق الاستدلال كما يجوز بجليّه، فإنّ ما دقّ في العقول هو أبلغ في الحكمة».

الماوردي، **أعلام النبوّة**، ص 37.

1. التبشير بمحمّد

التبشير بمحمّد ونبوّته مبحث قارّ في مصنّفات السيرة وكتب التاريخ والطبقات والشمائل وغيرها. وهذا المبحث مندرج بامتياز ضمن الأغراض الجداليّة مع الملل المخالفة في الاعتقاد في ما يتعلّق بنبوّة محمّد «إذ اهتمّ المجادلون بصفة خاصّة بالتبشير به في الكتب السابقة»[1]. وكان ذلك منطلقاً أساساً ممّا ورد في القرآن ورأى فيه المفسّرون والمسلمون عامّة دليلاً على التبشير بنبيّهم في الكتب السماويّة السابقة عن القرآن[2]. «ولم يرد التبشير بمحمّد في موضع واحد في النصّ القرآنيّ، وإذا

(1) عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلاميّ في الردّ على النصارى**، ص 479.

(2) المقصود بالخصوص الأعراف 7/ 157: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ وكذلك: الصفّ 61/ 6: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾. هذا بالإضافة إلى آيات أخرى عديدة استخدمت بضروب من التأويل للدلالة على التبشير بمحمّد في الكتب السابقة.

دقّقنا النظر في الآيات التي ورد فيها التبشير فإنّنا نتأكّد أنّ الأمر لم يرد تكراراً وتثبيتاً للمعنى الواحد، بل ظهر المعنى الخاصّ للتبشير في كلّ موضع لتبرز من وراء كلّ ذلك علامات التبشير المتكاملة»[1]. وقد كان اعتماد النصوص القرآنيّة للدلالة على التبشير بنبوّة محمّد مندرجاً في إطار تقليد دينيّ لم يشذّ عنه المسلمون الذين قاموا «بنفس عمليّة التأويل التي قام بها المسيحيّون حين قرؤوا العديد من نصوص العهد القديم على أنّها رموز وإيحاءات أو تصريحات بعيسى المسيح»[2].

واستناداً إلى ما جاء في القرآن من ذكر لمحمّد ونبوّته تشكّلت مجموعة ضخمة من الروايات المبثوثة في كتب الحديث والسيرة والتاريخ المشيرة إلى وجود نصوص في التوراة والإنجيل فيها ذكر محمّد وصفته. فوردت نصوص اعتبرها المسلمون صريحة في هذا الشأن غير أنّها فقدت بعد أن حرّفت من قبيل ما روي عن «عن عطاء بن يسار قال: لقيت عبد اللّه بن عمرو بن العاص فقلت: أخبرني عن صفة رسول اللّه ﷺ في التوراة، فقال: أجل واللّه إنّه لموصوف في التوراة بصفته في القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا النبيّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ وحرزاً للأمّيّين وأنت عبدي ورسولي سمّيتك المتوكّل لست بفظّ ولا غليظ ولا سخّاب بالأسواق. قال يونس: ولا صخّاب في الأسواق، ولا يدفع السيّئة بالسيّئة ولكن يعفو ويغفر ولن يقبضه اللّه حتّى يقيم به الملّة العوجاء بأن يقولوا لا إله إلا اللّه فيفتح بها أعيناً عمياً وآذاناً صمّاً وقلوباً غلفاً»[3]. وخدمة للغرض نفسه وردت نصوص أخرى قائمة على الإيحاء فاحتاجت إلى ضروب من التأويل.

غير أنّ التبشير بمحمّد لم يقتصر على مثل تلك الأصول النصيّة بل تجاوزها إلى نسج قصص كثيرة، ولعلّنا لا نجانب الصواب إذا اعتبرنا أنّ كلّ ما ورد في كتب

---

(1) منصف الجزّار، **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول**، ص 156.

(2) عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلاميّ في الردّ على النصارى**، ص 480.

(3) مسند ابن حنبل، مسند المكثرين من الصحابة، الحديث 6585. ويقول عبد المجيد الشرفي بعد إيراده جملة من النصوص المشابهة لهذا النصّ من طبقات ابن سعد: «وهذا معناه أنّ التوراة والإنجيل كانا في أذهان مسلمي القرنين الأوّل والثاني للهجرة متّفقين في صفة محمّد، ولكن دون اعتماد على سفر أو إصحاح معيّن من هذين الكتابين، أي دون رجوع مباشر إليهما»، **الفكر الإسلاميّ في الردّ على النصارى**، ص ص 482-483.

السيرة عن محمّد قبل البعثة من ذكر لنسبه وحمل أمّه وموت أبيه وولادته وما صاحبها من أحداث عظام وكفالته وطفولته وما روي عن الأحبار والرهبان والأحناف تندرج في إطار الاحتجاج لنبوّة محمّد واصطفائه والتبشير به وختم شريعته للشرائع كلّها.

في هذا الإطار العامّ يمكننا تنزيل قصص كثيرة واردة في السيرة من قبيل قصّة بحيرى الراهب الذي صار إليه علم النصرانيّة(1)، وكذا ما كان من أمر ورقة ابن نوفل وانتظاره مبعث النبيّ وهو العالم بصفته(2). وامتدّ الأمر إلى حكماء العرب في الجاهليّة قريبي العهد من زمن النبوّة من قبيل ما أوردته كتب الأدب خاصّة من أمر قسّ بن ساعدة وعلاقته بالتبشير بالنبيّ(3).

استوقفتنا في ثنايا أخبار البشارات بمحمّد في كتب السيرة شخصيّة سلمان الفارسي نظراً إلى أنّه تمّ إدراج قصّة إسلام سلمان في سياق البشارات بمحمّد وبدء علامات قرب مبعثه، رغم أنّ سلمان لم يلق النبيّ إلا في المدينة على ما تذكر أخباره. فقد جاءت القصّة في سيرة ابن إسحاق مباشرة بعد حديثه عن بحيرى الراهب وما كان من معرفته للنبيّ قبل المبعث(4)، وبعد حديث خديجة الذي فيه ذكر الراهب العارف بالأنبياء وتأكّده من أنّ محمّداً سيكون نبيّ العرب(5)، وكذلك بعد أخبار الأحبار وعلمهم بمبعث النبيّ واقتراب زمانه(6). وأدرج ابن هشام قصّة إسلام سلمان الفارسي مباشرة بعد ذكر خبر «إنذار يهود برسول اللّه ﷺ»(7)، وقبل «ذكر ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزّى، وعبيد اللّه بن جحش، وعثمان بن

---

(1) انظر القصّة في **سيرة ابن هشام**، م 1، ج 1، ص ص 131-133.
(2) **سيرة ابن إسحاق**، ص ص 94-95.
(3) راجع: منصف الجزّار، **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول**، ص ص 241-249.
(4) **سيرة ابن إسحاق**، ص ص 53-57.
(5) **المصدر نفسه**، ص ص 59-60.
(6) **المصدر نفسه**، ص ص 62-65.
(7) **سيرة ابن هشام**، م 1، ج 1، ص ص 152-154.

الحويرث، وزيد بن عمرو بن نفيل» وبحثهم في الأديان وتنصّرهم[1]. وإذا كانت كتب السيرة تسعى في أغلب الأحيان إلى تتبّع الأحداث والحرص على تقديم من تقدّم إسلامه، فإنّنا نذهب في ما يتعلّق بسلمان وإسلامه أنّها قصّة مندرجة ضمن مشغل التبشير بمحمّد من ناحية، وتجعل سلمان أحد الباحثين عن الحقيقة الدينيّة من ناحية ثانية، وكانت قصّته العجيبة تعبيراً عن تتابع الرسالات وصولاً إلى الدّين الحقّ.

أورد أحمد بن حنبل القصّة كاملة في مسنده[2]، فكان سلمان، كما روى عن نفسه، «رجلاً فارسيّاً من أهل أصبهان»[3]، أحبّه أبوه لدرجة حبسه في البيت «كما تحبس الجارية» فجهد في المجوسيّة تبعاً لأبيه، دهقان[4] القرية، يلازم النار حتّى صار «قَطَن النّار». كان سلمان إذن حريصاً على نار المجوس فلا يتركها تخبو ساعة. ولم يكن ذلك في قصّة سلمان سوى وضع بدئيّ سيتمّ الخروج منه بعد أن أمر الأب الابن بالخروج إلى ضيعة له، فكان سلمان على لقاء بدينٍ آخر رآه أفضل: «فخرجت أريد ضيعته فمررت بكنيسة من كنائس النصارى فسمعت أصواتهم فيها وهم يصلّون وكنت لا أدري ما أمر الناس لحبس أبي إيّاي في بيته، فلمّا مررت بهم وسمعت أصواتهم دخلت عليهم انظر ما يصنعون، قال: فلمّا رأيتهم أعجبني صلاتهم ورغبت في أمرهم». وانظر كيف تجعل القصّة سلمان مجبراً على المجوسيّة لانعدام الخيار أمامه، فلو خيّر لما اختار دين المجوس، فقد كان حبس أبيه له مانعاً له من التمييز[5]. لقد كان لسلمان إذن استعداد فطريّ للتوحيد ورفض عبادة النار،

---

(1) **المصدر نفسه**، ص ص 160–167.

(2) **مسند ابن حنبل**، باقي مسند الأنصار، الحديث 23225، ولن نكرّر الإحالة عليه في هذا الفصل في كلّ مرّة نقتبس فيها من روايته.

(3) ذكر ابن الأثير أنّ «أصله من فارس، من رامهرز، وقيل: إنّه من جيّ، وهي مدينة أصفهان»، **أسد الغابة**، م 2، ص 283.

(4) «الدهقان: بالكسر والضمّ، القويّ على التصرّف مع حدّة، والتاجر، وزعيم فلاحي العجم، ورئيس الإقليم»، الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مادّة: (د.هـ.ق.ن.).

(5) لئن لمّحت الأخبار السنيّة إلى أنّ سلمان ما كان يرضى بالمجوسيّة لولا حبس أبيه، فإنّ الأخبار الشيعيّة التي ترفع سلمان إلى مرتبة عليّة فتعظّمه نفت عنه تماماً أن يكون مجوسيّاً وهو ما =

وهو استعداد يضارع استعداد ورقة بن نوفل وعبيد اللّه بن جحش وعثمان بن الحويرث وزيد بن عمرو بن نفيل الذين رأوْا أنّ قومهم ليسوا على شيء، وأنّهم جانبوا دين إبراهيم «فتفرّقوا في البلدان يلتمسون الحنيفيّة دين إبراهيم»[1].

ويمضي سلمان يسرد قصّته، فها هو يرجع إلى أبيه الذي استبطأه ويسأله عن تأخّره فيقول الابن: «يا أبت، مررت بناس يصلّون في كنيسة لهم فأعجبني ما رأيت من دينهم فواللّه ما زلت عندهم حتّى غربت الشمس. قال: أي بنيّ، ليس في ذلك الدين خير، دينك ودين آبائك خير منه، قال: قلت: كلاّ واللّه إنّه خير من ديننا. قال: فخافني فجعل في رجلي قيداً ثم حبسني في بيته». لم تكن محاجّة سلمان لأبيه إلا استعادة لمحاجّة النبيّ إبراهيم لأبيه. فقد كان الابنان في القصّتين في بداية الطريق، وكان الأبوان يمثّلان سلطة الآباء على الأبناء، وكانا بالإضافة إلى ذلك يمثّلان الدّين القديم الذي ينبغي إزاحته وصولاً إلى الدّين الحقّ، فقد كان أبو سلمان دهقان القرية وكبيرها، وكان أيضاً مجوسيّاً متمسّكاً بدينه، وكان أبو إبراهيم تارح أو آزر باختلاف الروايات[2] «مسؤولاً عن مجمع الآلهة»[3]. وبذلك يكون الأبوان في القصّتين رمزين للدّين القديم، ويكون الابنان رمزين للتمرّد على ذلك الدّين وتجاوزاً له سعياً إلى بلوغ الدّين الحقّ. من هنا كانت علاقة سلمان بأبيه تجسيداً متجدّداً

= يكشف عنه خبر المجلسي عند دفاع النبيّ عن سلمان حين تقوّل فيه أعرابيّ: «فقال الأعرابي: يا رسول اللّه ما ظننت أن يبلغ من فعل سلمان ما ذكرت، أليس كان مجوسيّاً ثم أسلم؟ فقال النبيّ صلّى اللّه عليه وآله: يا أعرابي أخاطبك عن ربّي وتقاولني؟ إنّ سلمان ما كان مجوسياً، ولكنّه كان مظهراً للشرك، مبطناً للإيمان»، المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 22، ص ص 346-347. وهذا التصوّر يعود إلى اعتبار سلمان من أهل البيت، ولا يمكن لأحد من أهل البيت في المنظور الشيعيّ أن يكون مشركاً في أيّ وقت من الأوقات، نظراً إلى الاعتقاد في العصمة.

(1) **سيرة ابن هشام**، م 1، ج 1، ص 160.

(2) يذكر الطبري بمناسبة تفسير الأنعام 6/ 74 عددا من الروايات منها ما يؤكّد أنّ اسم أبي إبراهيم هو آزر، ومنها ما يذهب إلى أنّه اسم صنم، ومنها ما يذهب إلى أنّه صفة ونعت، ويرجّح الطبري أنّ اسم الأب هو آزر، ذاكراً أنّه «غير محال أن يكون له اسمان»، الطبري، **التفسير**، م 5، ج 7، ص ص 282-284.

(3) وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص 384.

لعلاقة الآباء بالبنين القائمة على الصراع الذي ينتهي بانتصار الابن عادة[1]، ومثّل هذا الانتصار غلبة الدّين الحقّ على دين الآباء والأجداد وهو مسار نجد صداه في النصّ القرآنيّ الذي يذمّ دين الآباء ويجعله حجّة المعاندين للرسالة الجديدة[2]، حتّى لكأنّ بلوغ الدّين الحقّ لا يكون إلا بالثورة على دين الآباء[3].

كان حبس سلمان وقيده حظراً، وكان لا بدّ لذلك الحظر أن يخرق حتّى تتواصل القصّة العجيبة[4]. يقول سلمان: «وبعثت إلى النصارى فقلت لهم: «إذا قدم عليكم ركب من الشام تجّار من النصارى فأخبروني بهم. قال: فقلت لهم: إذا قضوا حوائجهم وأرادوا الرجعة إلى بلادهم فآذنوني بهم. قال: فلمّا أرادوا الرجعة إلى بلادهم أخبروني بهم، فألقيت الحديد من رجلي ثمّ خرجت معهم حتّى قدمت الشام». لقد كان سلمان بطلاً لتجاوزه الحظر لأنّ «الحظر هو الامتحان الذي يخضع له البطل، ولا يخضع له إلا البطل وحده، لأنّه متميّز بالضرورة»»[5].

كان سلمان بطلاً فتجاوز الحظر، وانطلق في رحلة الدربة والتعلّم، فتنصّر على يدي أسْقُفّ، غير أنّ رجل الدّين كان رجل سوء يخدع الناس، كان «يأمرهم بالصدقة ويرغّبهم فيها فإذا جمعوا إليه منها أشياء اكتنزه لنفسه ولم يعطه المساكين حتّى جمع سبع قلال من ذهب وورق. قال: وأبغضته بغضاً شديداً لما رأيته يصنع».

كانت تجربة سلمان مع الأسقفّ امتحاناً تجاوزه بنجاح ببغضه لرجل الدين هذا ولإعلامه الناس بصنيعه، فلم يُدفن وصُلِب ورُجم. وتحيل تجربته أيضاً على موقف

---

(1) انظر: وحيد السعفي، **المرجع نفسه**، ص ص 390-391.

(2) كثيرة هي الآيات الدالة على هذا المعنى سواء بالنسبة إلى محمّد أو غيره من الأنبياء، انظر: البقرة 2/ 180؛ المائدة 5/ 104؛ الأعراف 7/ 28؛ يونس 10/ 78، الأنبياء 21/ 53؛ الشعراء 26/ 74؛ لقمان 31/ 21؛ الزخرف 43/ 22-23.

(3) راجع وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص ص 390-392.

(4) يذكر وحيد السعفي انطلاقاً من نظريّة فلاديمير بروب في الخرافة أنّ مبدأ الحظر وتجاوز الحظر يمثّل «عن جدارة مبدأ بناء الأساطير والخرافات»، **المرجع نفسه**، ص 84. وانظر هناك الهامش 5.

(5) وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص 85.

سلمان من كنز المال وتقديمه في صورة الزاهد، وهي الصورة التي ستؤثر عنه لدى المسلمين فقد روي أنّ عطاء سلمان كان «خمسة آلاف، وكان على ثلاثين ألفاً من الناس يخطب في عباءة يفترش نصفها ويلبس نصفها، وكان إذا خرج عطاؤه أمضاه ويأكل من سفيف يديه»[1]. وتروى قصص كثيرة في احترازه من المال ومن ذلك ما أورده ابن الأثير: «وقال حذيفة لسلمان: ألا نبني لك بيتاً؟ قال: لمَ؟ لتجعلني مالكاً، وتجعل لي داراً مثل بيتك الذي بالمدائن؟ قال: لا، ولكن نبني لك بيتاً من قصب ونسقّفه بالبردي، إذا قمت كاد أن يصيب رأسك، وإذا نمت كاد أن يصيب طرفيك. قال: فكأنّك كنت في نفسي»[2].

وبعد أن هلك الأسقفّ الأوّل جاء مكانه آخر صالح، وكانت رحلات سلمان العديدة في الأرض فتنقّل من الموصل إلى نصيبين إلى عموريّة، وكان في كلّ مرّة يلقى أحد الصالحين فيوصي به عندما تحضره الوفاة إلى آخر إلى أن بشّره صاحب عموريّة بقرب مبعث النبيّ فقد هلك الصالحون جميعاً: «أي بنيّ، واللّه ما أعلمه أصبح على ما كنّا عليه أحد من الناس آمرك أن تأتيه، ولكنّه قد أظلّك زمان نبيّ هو مبعوث بدين إبراهيم، يخرج بأرض العرب مهاجراً إلى أرض بين حرّتين بينهما نخل، به علامات لا تخفى: يأكل الهديّة ولا يأكل الصدقة، بين كتفيه خاتَم النبوّة، فإن استطعت أن تلحق بتلك البلاد فافعل».

يندرج هذا النصّ بامتياز في إطار التبشير بمحمّد[3]، فحدّدت أصله العربيّ، ومكان هجرته تلميحاً، وشيئاً من أخلاقه، وخاتم نبوّته. ولم تفلّت القصّة ربط محمّد بإبراهيم ذلك الأصل المتنازع عليه لدى اليهود والنصارى والمسلمين على حدّ

---

(1) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 4، ص 87.

(2) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 2، ص 286.

(3) يذكر الحاكم النيسابوري بمناسبة تعرّضه لإسلام الفارسي على لسان الراهب الأخير عند موته: «هذا أوان يخرج فيه نبيّ أو قد خرج بتهامة، وأنت على الطريق لا يمرّ بك أحد إلا سألته عنه فإذا بلغك أنّه قد خرج فإنّه النبيّ الذي بشّر به عيسى صلوات اللّه عليه وسلامه عليهما وآية ذلك أن بين كتفيه خاتم النبوّة وأنّه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة»، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 698.

السواء[1]. وحمل سلمان هذه العلامات وانتقل إلى أرض العرب علّه يلقى النبيّ المبشّر به.

في أرض العرب، وكأيّ بطل في كلّ قصّة عجيبة، تعرّض سلمان إلى محنة فقد بِيع لرجلٍ من اليهود، ثمّ باعه اليهوديّ إلى ابن عمّ له من بني قريظة. وبنو قريظة من أهل يثرب، فانقلبت المحنة إلى تسهيل انتقاله إلى مُهَاجَر النبيّ قبل الهجرة.

لم يلق سلمان في القصّة النبيّ إلا في المدينة رغم علمه بمبعثه، وكان عليه أن يتثبّت من نبوّة محمّد وفق ما ذكره له صاحب عموريّة. يقول سلمان: «وقد كان عندي شيء قد جمعته فلمّا أمسيت أخذته ثمّ ذهبت إلى رسول اللّه ﷺ وهو بقباء فدخلت عليه فقلت له: إنّه قد بلغني أنّك رجل صالح ومعك أصحاب لك غرباء ذوو حاجة، وهذا شيء كان عندي للصدقة فرأيتكم أحقّ به من غيركم، قال: فقرّبته إليه، فقال رسول اللّه ﷺ لأصحابه: كلُوا، وأمسك يده فلم يأكل». ولم يكن الامتناع عن الأكل من الصدقة إلا أولى علامات النبوّة الثلاث، وحافزا بالنسبة إلى سلمان على مواصلة تثبّته، فقدّم للنبيّ وأصحابه شيئاً كما قدّم في المرّة الأولى على سبيل الهديّة لا الصدقة، فأكل النبيّ ولم يبق أمام سلمان إلا علامة واحدة ليطمئنّ قلبه فسعى إلى النظر إلى خاتم النبوّة. يقول سلمان: «ثمّ جئت رسول اللّه ﷺ وهو ببقيع الغرقد، [...] فسلّمت عليه ثمّ استدرت أنظر إلى ظهره هل أرى الخاتم الذي وصف لي صاحبي، فلمّا رآني رسول اللّه ﷺ استدرته عرف أنّي أستثبت في شيء وُصف لي، قال: فألقى رداءه عن ظهره فنظر إلى الخاتم فعرفته، فانكببت عليه أقبّله وأبكي».

لقد أدّت بشارة صاحب عموريّة الدور الأهمّ في إسلام سلمان، غير أنّه كان منذ البداية جاهزاً للدخول في الإيمان بفضل استعداد ذاتيّ برز في الانقلاب على دين أجداده تماماً مثل غيره ممّن كانوا رموزاً للتبشير بمحمّد الذي سيرث دين أبيه إبراهيم من قبيل ورقة بن نوفل وعبيد اللّه بن جحش وعثمان بن الحويرث وزيد بن

---

(1) راجع: تهامي العبدولي، **النبيّ إبراهيم في الثقافة العربيّة الإسلاميّة**، ص ص 47-51.

عمرو بن نفيل الذين «قال بعضهم لبعض: تعلموا واللّه ما قومكم على شيء، لقد أخطؤوا دين أبيهم إبراهيم، ما حجر نُطيف به لا يسمع ولا يُبصر، ولا يضرّ ولا ينفع، يا قوم التمسوا لأنفسكم ديناً فإنّكم واللّه ما أنتم على شيء، فتفرّقوا في البلدان يلتمسون الحنيفيّة، دينَ إبراهيم»[1]. وانظر إلى القصّة كيف تشدّ محمّداً إلى إبراهيم شدّاً، وتقرن الإسلام بالحنيفيّة دين إبراهيم ذلك الاقتران الذي صرّح به القرآن ناسباً إبراهيم إلى الإسلام الذي يماهي الحنيفيّة، فيقصي ادّعاءات اليهود والنصارى في انتسابهم إلى إبراهيم: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[2].

لقد أبان خبر سلمان وتعرّفه على النبيّ أنّ استعداده الذاتيّ وبحثه عن العلامات الموصلة إلى الحقّ، بالإضافة إلى ثورته على دينه أبيه، وكلّ ذلك يحضر إلى الأذهان مرّة أخرى صورة إبراهيم الذي نظر إلى أصنام أبيه فلم ير فيها نفعاً ولا ضرّاً، وتأمّل النجوم والكواكب فلم ير فيها غير الأفول، فوجّه وجهه لفاطر السماوات والأرض وكان حنيفاً[3]. وكذا كان سلمان نسجاً على منوال إبراهيم النبيّ، فهو لم ير في نار المعبد ربّاً فجعل يبحث عن دين خير من دين أبيه، وحين انتهى إلى النبيّ استوفى العلامات حتّى يطمئنّ قلبه كما اطمأنّ قلب إبراهيم من قبلُ رغم إيمانه: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[4].

كانت رحلة سلمان طويلة، فقد «تداوله بضعة عشر، من ربّ إلى ربّ»[5]. وكان من الضروريّ أن يُضفي المسلمون على قصّته قدراً من «المعقوليّة» فأطالوا عمره، فكان «أهل العلم يقولون: عاش سلمان ثلاثمائة وخمسين سنة، فأمّا مائتين

---

(1) سيرة ابن هشام، م 1، ج 1، ص 160.
(2) آل عمران 3/ 67.
(3) الأنعام 6/ 74-79.
(4) البقرة 2/ 260.
(5) صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب إسلام سلمان الفارسيّ رضي اللّه عنه.

وخمسين فلا يشكون فيه»[1]. وقيل: «أدرك وصيّ عيسى بن مريم، وأعطي العلم الأوّل والآخر، وقرأ الكتابين»[2]، وقيل: «كان سلمان من المعمّرين، يقال إنّه أدرك عيسى بن مريم، وقرأ الكتابين»[3]. لقد كان التركيز كبيراً في الأخبار على طول عمر سلمان حتّى ينسجم الأمر مع قصّته، فأكسبه طول العمر وكثرة تجاربه حكمة وعلماً كبيرين فاقترن بلقمان الحكيم[4] فروي عن عليّ واصفاً سلمان لبعض أصحابه وقد سألوه عنه: «من لكم بمثل لقمان الحكيم، ذلك امرؤ منّا أهل البيت، أدرك العلم الأول والعلم الآخر وقرأ الكتاب الأوّل والكتاب الآخر بحر لا ينزف»[5].

إنّ الوظيفة الأساسيّة من وراء قصّة سلمان ومسيرة بحثه عن الحقيقة هي تأكيد نبوّة محمّد، وربط الإسلام بدين إبراهيم، ولمّا أسندت الأخبار إلى سلمان مثل هذه الوظيفة الخطيرة كان لزاماً أن ترسم له صورة متعالية تليق بمقامه، فلم تشأ أن تنتهي قصّته العجيبة إلا نهاية سعيدة.

لم يبق سوى الرقّ حائلاً أمام سلمان دون نيل شرف صحبة النبيّ وملازمته، فكاتب مولاه اليهوديّ بأمر من النبيّ على ثلاثمائة نخلة يحييها، وعلى أربعين أوقية، وأعانه النبيّ والصحابة على جمع الوديّ، ثمّ غرسها النبيّ فما ماتت منها واحدة. ولم يبق إلا المال «فأتى رسول اللّه ﷺ بمثل بيضة الدجاجة من ذهب من بعض المغازي فقال: ما فعل الفارسيّ المكاتب؟ قال: فدُعيت له، فقال: خذ هذه فأدّ بها ما عليك يا سلمان، فقلت: وأين تقع هذه يا رسول اللّه ممّا عليّ؟ قال: خذها فإنّ اللّه عزّ وجلّ سيؤدّي بها عنك. قال: فوزنت لهم منها، والذي نفس سلمان بيده، أربعين أوقية فأوفيتهم حقّهم وعتقت، فشهدت مع رسول اللّه ﷺ الخندق، ثمّ لم يفتني معه مشهد».

---

(1) ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج 4، ص 121.

(2) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، م 1، ص 164.

(3) ابن الأثير، **أسد الغابة**، ج 2، ص 287.

(4) يقول النووي متحدّثاً عن لقمان الحكيم: «واختلف العلماء في نبوّته، قال الإمام أبو إسحاق الثعلبي: اتّفق العلماء على أنّه كان حكيما ولم يكن نبيّاً، إلا عكرمة فإنّه قال: كان نبيّاً وتفرّد بهذا القول»، **المنهاج**، ج 2، ص 324.

(5) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 6، ص 213.

لقد كان سلمان وبحثه عن الدين الحقّ سبباً مباشراً في ارتفاع مكانة الفرس ونسبة جملة من الفضائل إليهم في كتب الحديث منها ما روي عن النبيّ: «لو كان الدين عند الثريّا لذهب به رجل من فارس، أو قال، من أبناء فارس حتّى يتناوله»[1]. واقترنت فضائل الفرس صراحة في رواية أخرى بسلمان من قبيل ما جاء في خبر أبي هريرة: «كنّا جلوساً عند النبيّ ﷺ فأنزلت عليه سورة الجمعة: ﴿وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُواْ بِهِمْۚ﴾[2]. قال: قلت: من هم يا رسول اللّه ﷺ؟ فلم يراجعه حتّى سأل ثلاثاً، وفينا سلمان الفارسيّ، وضع رسول اللّه ﷺ يده على سلمان، ثمّ قال: لو كان الإيمان عند الثريّا لناله رجال، أو رجل، من هؤلاء»[3].

من الواضح أنّ قصّة سلمان الطويلة، وما تعرّض له من محن وهو يبحث عن الحقيقة كان سبباً في تشكّل مثل هذه الفضائل المنسوبة إلى الفرس، ولكن رغم ذلك فإنّ صورة سلمان قد اندرجت بدورها في إطار جدل من نوع ثان بين العرب والفرس، ويكفي هنا أن نقلّب أخباراً تبدو في الظاهر متعلّقة بفضائل سلمان عند الحديث عن غزوة الخندق أو الأحزاب، ورأيناها مندرجة في ذلك الجدل.

لقد اعتبر المسلمون أنّ سلمان كان بطل الأحزاب لأنّه هو الذي كان أشار بحفر الخندق[4]، وأبلى في الغزوة البلاء الحسن فاحتجّ فيه الأنصار والمهاجرون «وكان رجلاً قويّاً، فقال المهاجرون: سلمان منّا، وقالت الأنصار سلمان منّا. فقال رسول اللّه ﷺ: سلمان منّا أهل البيت»[5].

لقد كانت فضيلة الانتساب إلى أهل البيت من بين الأسباب التي جعلت سلمان يكتسب مكانة كبيرة لدى الشيعة بالخصوص بالإضافة إلى ما روي عنه من أخبار تنسجم مع العقائد الشيعيّة من قبيل ما رواه ابن إسحاق في السيرة عن سلمان أنّه سأل النبيّ: «يا رسول اللّه، إنّه ليس من نبيّ إلا وله وصيّ وسبطان، فمن وصيّك

---

(1) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي اللّه تعالى عنهم، باب فضل فارس.
(2) الجمعة 62/ 3.
(3) صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُواْ بِهِمْۚ﴾.
(4) سيرة ابن هشام، م 2، ج 3، ص 129.
(5) الطبراني، المعجم الكبير، ج 6، ص 212.

وسبطاك؟ فسكت رسول اللّه ﷺ ولم يرجع شيئاً [. . .] فلمّا صلّى رسول اللّه ﷺ الظهر قال: ادن يا سلمان، [. . .]، سألتني عن شيء لم يأتني فيه أمر، وقد أتاني، إنّ اللّه قد بعث أربعة آلاف نبيّ، وكان أربعة آلاف وصيّ، وثمانية آلاف سبط، فوالذي نفسي بيده لأنا خير النبيّين، وإنّ وصيّي لخير الوصيّين، وسبطاي خير الأسباط»[1]. وغير خاف ما يلمّح إليه الخبر من عقيدة الشيعيّة في مسألة الوصيّة إلى عليّ والنصّ على خلافته والإشارة كذلك إلى الإمامين من بعده وهما حفيدا النبيّ الحسن والحسين. غير أنّ الأمر يختلف تماماً في مجاميع الحديث السنّيّة، فالأمر في نظرنا يتعلّق بالسعي إلى تغييب أصله الفارسيّ في زمن تدوين الحديث إذ كان التنازع بين العرب والفرس على أشدّه.

في هذا الإطار يمكننا أن ننزّل أخبار تسمية سلمان بسلمان الإسلام أو سلمان الخير وهو الاسم الذي يرد كثيراً في أسانيد الأحاديث، ونحسب أنّ الأمر وإن بدا في الظاهر من باب الفضائل المنسوبة إليه، فإنّه يمثّل سعي الأخبار إلى نزع صفة الفارسي عن سلمان ويغيب أصله غير العربي. يؤكّد مثل هذه النظرة ما رواه سلمان حين يقول: «قال لي رسول اللّه ﷺ: يا سلمان، لا تبغضني فتفارق دينك. قلت: يا رسول اللّه، كيف أبغضك وبك هدانا اللّه؟ قال: تبغض العرب فتبغضني»[2].

هكذا بدت لنا صورة سلمان لدى المسلمين، صورة تلخّصت في أطوار قصّته العجيبة التي تجد لها نظائر في قصص ميثيّة أخرى، فقد تمرّد على دين الآباء، وسلك طريق الدربة الطويلة وصولاً إلى الحقيقة، ودخل بتجربته الطويلة في إطار المبشّرين بمحمّد. وقدّمته الأخبار على أنّه عالم عرف الكتاب الأوّل والآخر. غير أنّ تلك الأخبار نفسها لم تنس أصله الفارسيّ وهي التي دوّنت زمن احتدام الشعوبيّة، فقلّصت من ارتفاع منزلته حتّى لا يعلو على العرب.

---

(1) **سيرة ابن إسحاق**، ص 105.

(2) **سنن الترمذي**، كتاب المناقب عن رسول ﷺ، باب مناقب في فضل العرب.

2. الشهادة على نبوّة محمّد

كانت وظيفة صورة سلمان الأساسيّة التبشير بنبوّة محمّد، وبتحقّق النبوّة جاء دور التأكيد والشهادة عليها، فواصل رموز أهل الكتاب والعارفين بالكتب القديمة مسيرة سلمان في الشهادة على صدق محمّد، وانظر إلى الأخبار كيف تقرن سلمان بعبد اللّه بن سلام الذي روي عنه «أنّ سلمان قال له: أي أخي، أيّنا مات قبل صاحبه فليتراء له، قال عبد اللّه بن سلام: أو يكون ذلك؟ قال: نعم، إنّ نسمة المؤمن مخلاة تذهب في الأرض حيث شاءت، ونسمة الكافر في سجن. فمات سلمان، فقال عبد اللّه: بينما أنا ذات يوم قائل بنصف النهار على سرير لي فأغفيت إغفاءة إذ جاء سلمان فقال: السلام اللّه، فقلت: السلام اللّه أبا عبد اللّه كيف وجدت منزلك؟ قال خيراً وعليك بالتوكّل فنعم الشيء التوكّل»[1]. وليس الأمر في نظرنا سوى ربط التبشير بالشهادة.

وفي هذا الإطار يمكننا تنزيل ما ورد في أخبار من أسلم من أهل من الكتاب وخاصّة اليهود منهم وفي طليعتهم شخصيّة عبد اللّه بن سلام الذي «أصبح عند المسلمين رمزاً لليهود العارفين بحقيقة نبوّة محمّد المبشّر بها في التوراة»[2]. وبدا لنا من الصعب التعرّض إلى هذه الشخصيّة دون الالتفات، وإن باقتضاب، إلى علاقة المسلمين باليهود زمن الدعوة، ففي هذا الإطار تندرج صورة ابن سلام.

لقد كان النصّ القرآنيّ نفسه شفّافاً عن جوانب من علاقة المسلمين باليهود في الفترة المدنيّة، أي بعد الهجرة. وقد حكمت هذه العلاقة مبدئيّاً حضور اليهود بالغ الأهميّة في يثرب، وهي أهميّة تنبع من عددهم أوّلاً، ووزنهم الاقتصاديّ، هذا بالإضافة إلى مكانتهم الدينيّة فهم أهل كتاب بامتياز[3]، وربّما كان هذا الاعتبار الأخير وراء كثافة ذكر موسى في القرآن، «ذلك أنّه لم يحظ نبيّ من أنبياء اللّه الكُثر بما حظي به موسى من ذكر في القرآن والتفسير والتاريخ والقصص»[4]. وإزاء هذه

---

(1) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 4، ص 93.

(2) J. Horovitz, « ‘Abdallāh ibn Salām », in *EI2*, t. 1, p. 53.

(3) راجع بلقيس الرزيقي، **الإسلام في المدينة**، ص ص 90-91.

(4) وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص 565.

الأهميّة كان النصّ القرآنيّ إبّان الهجرة، وخصوصاً في السنتين الأوليين، يقرّ بفضل اليهود وتفضيلهم على بقيّة الناس كما جاء في آية مكرّرة من سورة البقرة: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[1]. وفي السيرة ما ينسجم مع مثل هذا التفضيل، ولعلّ صحيفة المدينة، بقطع النظر عن صحّتها التاريخيّة[2]، تشير إلى ذلك، فالصحيفة كما أثبتتها كتب السيرة في جوهرها موادعة لليهود ومعاهدة لهم وإقرار لهم على دينهم وأموالهم[3]. ورأى بعض الباحثين في بعض ما يروى من تصرّف النبيّ إثر الهجرة تقرّباً من اليهود، فقد «تجلّت مهادنة الرسول ليهود المدينة من خلال إقرار بعض شعائرهم كالصلاة إلى بيت المقدس، واتّخاذ الأذان علامة تشير إلى مواقيت الصلاة، ومن خلال اتّخاذ يوم الجمعة يوماً استثنائيّاً تعبّديّاً نسجاً على منوال السبت اليهوديّ[4]، وصوم عاشوراء على غرار صومهم يوم الكفّارة، وجميعها أحداث تدلّ على سعي الرسول إلى تقديم الإسلام في صورة دين يسير على خطى اليهوديّة، ولا يعارضها معارضة جوهريّة»[5]. ونقف في كتب الحديث على ما يؤكّد هذا الرأي، فروي مثلاً أنّ النبيّ دخل المدينة «وإذا أناس من اليهود يعظّمون عاشوراء ويصومونه، فقال النبيّ ﷺ: نحن أحقّ بصومه، فأمر بصومه»[6]. وروي أيضاً ما يبيّن أنّ النبيّ كان يميل إلى التشبّه بأهل الكتاب ومن ذلك ما رواه ابن عبّاس: «كان أهل الكتاب يسدلون شعارهم، وكان المشركون

---

(1) الآية مكرّرة في البقرة 2/ 48، والبقرة 2/ 122.

(2) لقد استعملت هذه الصحيفة كما رواها ابن إسحاق في الشيء ونقيضه، واعتمدت أحياناً وأقصيت أحياناً أخرى إذا لم تكن مستجيبة مع مقاربة المعتمدة في البحوث والدراسات، انظر أنموذجاً لمثل هذا التعامل في إطار الاستشراق الأنجلوسكسوني في: آمنة الجبلاوي، **الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد، مقالة في الإسلام «المبكّر»، باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجاً**، ص 141.

(3) انظر نصّ الصحيفة في: **سيرة ابن هشام**، م 1، ج 2، ص ص 85-87.

(4) يمكن اعتبار ذلك من قبيل الاختلاف عن اليهود، ولكنّ اتخاذ يوم من أيّام الأسبوع يوماً تعبّديّاً قد يكون أيضاً ضرباً من ضروب النسج على المنوال السابق.

(5) بلقيس الرزيقي، **الإسلام في المدينة**، ص 96.

(6) **صحيح البخاري**، كتاب مناقب الأنصار، باب إتيان اليهود النبيّ ﷺ حين قدم المدينة.

يفرقون رؤوسهم، وكان رسول اللّه ﷺ يحبّ موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر به، فسدل رسول اللّه ﷺ ناصيته ثم فرق بعد»[1].

ولكن رغم ما جاء من تفضيل لليهود في القرآن، وتقرّب الرسول إليهم، فإنّ اليهود أبوا الدخول في الرابطة الجديدة التي أراد الرسول تكريسها في المدينة لوعيهم بأنّ انضواءهم تحتها سيغيّر من مكانتهم الاجتماعيّة والاقتصاديّة بالخصوص.

بعد هذا الطور الأوّل، وخاصّة بعد تحقيق أوّل انتصار عسكريّ هامّ للمسلمين في بدر تحوّل الخطاب القرآنيّ إلى خطاب جداليّ أكثر مباشرة وقوّة، ليصل إلى حدّ القطيعة ويصبح اليهود أشدّ الناس عداوة للّذين آمنوا[2]. ولم تكن القطيعة نهائيّة بل كانت منطلق جدل دينيّ عقائديّ تمّ فيه تشويه تاريخهم فجعلهم القرآن قتلة الأنبياء فضربت عليهم الذلّة والمسكنة[3]، وكانوا محرّفي كتاب اللّه[4]، ونفى عنهم، بالإضافة إلى النصارى أصلهم الإبراهيميّ[5]، وصولاً إلى اعتبار إبراهيم حنيفاً مسلماً، وأنّ اليهوديّة والنصرانيّة شرك[6].

وتكشف السيرة مدى حدّة الصراع بين المسلمين واليهود، ويمكن الوقوف على ذلك بالحيّز الكبير الذي خصّصه ابن هشام في سيرته عن ابن إسحاق للفصول

---

(1) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب في سدل النبيّ ﷺ شعره وفرقه.

(2) جاء في المائدة 5/ 82: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾.

(3) في آل عمران 3/ 112: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾.

(4) في النساء 4/ 46: ﴿مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾، وقارن بـ: المائدة 5/ 13.

(5) في آل عمران 3/ 65: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنجِيلُ إِلَّا مِن بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

(6) في آل عمران 3/ 67: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾.

المتعلّقة باليهود[1]. وكذا كان شأن كتب الحديث، فقد كان الاهتمام كبيراً بذكر اليهود وصراعهم مع المسلمين ويكفي للتمثيل على ذلك بما أورده البخاري في كتاب المغازي من أبواب تتعلّق بهذا الصراع، فقد خصّص باباً موسوماً بـ: «باب حديث بني النضير، ومخرج رسول اللّه ﷺ إليهم في دية الرجلين وما أرادوا من الغدر برسول اللّه ﷺ»، وباباً آخر عنوانه: «باب قتل كعب بن الأشرف»، وآخر أطلق عليه: «باب قتل أبي رافع عبد اللّه بن أبي الحقيق». وتعدّدت الروايات في شأن خيبر فخصّص البخاري باباً طويلاً لـ: «غزوة خيبر»، وآخر هو: «باب استعمال النبيّ ﷺ على أهل خيبر»، وثالثاً هو «باب معاملة النبيّ ﷺ أهل خيبر»، ورابعاً هو «باب الشاة التي سُمّت للنبيّ بخيبر».

في إطار هذا الجدل ننزّل صورة عبد اللّه بن سلام وما نسب إليه من فضائل وأخبار، فقد كان على ما تروي الأخبار«من الأخيار من علماء بني إسرائيل»[2]، العالمين بالتوراة، فكان استغلاله علمه لدى المسلين لإثبات الحجّة على خصومهم والردّ عليهم. ووقفنا في كتب الحديث على ما يدعم هذه النزعة الجداليّة سواء كان في المستوى العقائدي أو حتّى في المستوى التشريعي الفقهي.

في المستوى الأوّل، أي العقائدي، يمكن تنزيل ما رواه أنس بن مالك من قصّة إسلام عبد اللّه بن سلام فروي عن أنّه «بلغ عبد اللّه بن سلام مقدم رسول اللّه ﷺ المدينة، فأتاه فقال: إنّي سائلك عن ثلاث لا يعلمهنّ إلا نبيّ، ما أوّل أشراط الساعة؟، وما أوّل طعام يأكله أهل الجنّة؟، ومن أيّ شيء ينزعُ الولد إلى أبيه ومن أيّ شيء ينزع إلى أخواله؟ فقال رسول اللّه ﷺ: خبّرني بهنّ آنفاً جبريل. قال: فقال عبد اللّه: ذاك عدوّ اليهود من الملائكة [. . .]»[3].

مرّة أخرى تتكرّر تلك الصيغة العجيبة من الأسئلة، فأسئلة ابن سلام تعيد إلى الأذهان أسئلة أخرى طرحت على النبيّ من قبل، فقد «قال المفسّرون: إنّ اليهود

(1) انظر تعديداً لعناوين الفصول الكثيرة المدرجة في سيرة ابن هشام والمتعلّقة بالصراع اليهوديّ الإسلاميّ في: زهير هوّاري، **السلطة والمعارضة في الإسلام**، ص 41.
(2) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 468.
(3) **صحيح البخاري**، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذرّيته.

اجتمعوا فقالوا لقريش حين سألوهم عن شأن محمّد وحاله: سلوا محمّداً عن الروح، وعن فتية فقدوا في أوّل الزمان، وعن رجل بلغ شرق الأرض وغربها، فإن أصاب في ذلك كلّه فليس بنبيّ، وإن لم يجب في ذلك فليس نبيّاً، وإن أجاب في بعض ذلك وأمسك عن بعضه فهو نبيّ»[1]. والأسئلة في الحالتين ترمي إلى هدف واحد هو اختبار صدق نبوّة محمّد من قِبَل اليهود باعتبارهم أهل الكتاب الأوّل والعالمين بالنبوّة وعلاماتها. ثمّ إنّ طريقة إلقاء الأسئلة تكاد تكون هي نفسها. هذا بالإضافة إلى أنّ الأسئلة ترتبط بمسائل غيبيّة أو مجهولة، وأخرى محلّ خلاف بين المسليمن واليهود. أدّت الإجابة عن الأسئلة في حالة ابن سلام إلى الإسلام، فكان شاهداً من اليهود على صدق محمّد، وسبّبت في الحالة الثانية، أي لدى عامّة اليهود، البغض والحسد والتكذيب.

وفي خبر ابن سلام الأوّل مسألة عقائديّة أخرى تتعلّق بجبريل وموقف اليهود منه، وقد تعرّض القرآن إليها في منسابتين في آيتين متتاليتين[2]، تعدّدت في شأنهما الأخبار، فجعلت نزول الآيتين ناتجاً عن مناظرة بين الرسول واليهود أحياناً، أو عن مناظرة بين عمر بن الخطّاب واليهود أحياناً أخرى[3]. ورغم اختلاف الأخبار في الأسباب فإنّ الهدف يبقى واحداً هو الجدل العقائديّ حول الملائكة وخاصّة جبريل ملك الوحي في المنظور الإسلاميّ[4].

أمّا في المستوى الفقهي التشريعي، فإنّنا نقف في كتب الحديث على أخبار كثيرة تسعى إلى تأكيد عقوبة الرجم في الزنا وتجعل هذه العقوبة حكماً إلهيّاً في ظل

---

(1) الواحدي، **أسباب النزول**، ص 163.

(2) في البقرة 2/ 97-98: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ۞ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ﴾.

(3) راجع مختلف هذه الأخبار في: الطبري، **التفسير**، ج 1، ص ص 553-564.

(4) تكشف ملاحظات هشام جعيّط والمقارنات التي أجراها بين التصوّر القرآني من جهة والتصوّر اليهوديّ والمسيحي من جهة ثانية في ما يتعلّق بجبريل عمق الصراع العقائدي الدّائر بين طرفين حول هذا الملك، انظر، **الوحي والقرآن والنبوّة**، ص ص 61-66، وانظر هناك أيضاً، الهامشين 40 و53 في ص ص 122-123، وص ص 128-129.

غياب النصّ القرآنيّ المصرّح بها، وكان من بين الوسائل المعتمدة لإقرار هذه العقوبة الالتجاء إلى علماء أهل الكتاب وفي مقدّمتهم ابن سلام فروي أنّه «أتِيَ رَسول اللّه ﷺ بيهوديّ ويهوديّة قد أحدثا جميعاً، فقال لهم: ما تجدون في كتابكم؟ قالوا: إنّ أحبارنا أحدثوا تحميم الوجه والتجبيه، قال عبد اللّه بن سلام: ادعهم يا رسول اللّه بالتوراة، فأوتيَ بها، فوضع أحدهم يده على آية الرجم، وجعل يقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال ابن سلام: ارفع يدك، فإذا آية الرجم تحت يده، فأمر بهما رسول اللّه ﷺ فرُجما»[1]. وغنيّ عن بيان ما يحمله الخبر من علامات الوضع والصنع لتبرير ما أقرّه الفقهاء لاحقاً في ما يتعلّق بحدّ الرجم[2]، والأهمّ بالنسبة إلينا هنا هو استغلال صورة ابن سلام ذلك الحَبر اليهوديّ الأسبق، العالم بالتوراة لتبرير مقولة فقهيّة لاحقة. ولهذه الأسباب الدائرة حول إيجاد الشهادة على صدق النبوّة والعقائد الإسلاميّة وحتّى الأحكام الفقهيّة رسمت لابن سلام صورة العالم بالكتب السابقة، فكان من أهمّ فضائله نزول القرآن في شأنه.

لقد كان عبد اللّه بن سلام من الصحابة الذين نزل في شأنهم القرآن، والملاحظ أنّ ما نزل حسب الروايات موجّه صوب الجدل الإسلاميّ اليهودي، وهو ما يمكن أن نبيّنه من خلال ما ورد من أخبار نزول القرآن فيه.

لقد كثرت الأخبار في أنّ الآية ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنۢ بَنِىٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ مِثۡلِهِۦ فَـَٔامَنَ وَٱسۡتَكۡبَرۡتُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِى ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[3] فروي عن مالك بن وهيب المعروف بأبي وقّاص: «ما سمعت النبيّ ﷺ يقول لأحد يمشي على الأرض إنّه من أهل الجنّة إلا لعبد اللّه بن سلام. قال: وفيه نزلت هذه الآية: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنۢ بَنِىٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾»[4].

مثل هذا الخبر يشكّل أحد عناصر صورة ابن سلام، ولكنّه يسند إليه أيضاً

---

(1) **صحيح البخاري**، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردّة، باب الرجم في البلاط.

(2) راجع فيما يتعلّق بهذا الحدّ وما أثبت الفقهاء والمحدّثون من أخبار آية الرجم بحثنا: **إسلام الفقهاء**، ص ص 93-99.

(3) الأحقاف 46/ 10.

(4) **صحيح البخاري**، كتاب مناقب الأنصار، باب مناقب عبد اللّه بن سلام رضي اللّه عنه.

وظيفة الشهادة لمصلحة محمّد على حساب اليهود. وقد احتفظ المسلمون، وخاصّة المحدّثون على أنّ الآية نزلت في عبد اللّه بن سلام رغم كثرة الأخبار المؤكّدة أنّ الآية مكّيّة، وكان إسلام ابن سلام في المدينة ومن ذلك ما رواه الطبري في تفسيره من أخبار كثيرة تنحو منحى مغايراً لما استقرّ لدى المسلمين من قبيل ما روي عن مسروق: «واللّه ما نزلت في عبد اللّه بن سلام، ما نزلت إلا بمكّة، وما أسلم عبد اللّه إلا بالمدينة، ولكنّها خصومة خاصم محمّد ﷺ بها قومه فنزلت: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَكَفَرْتُم بِهِۦ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِۦ فَـَٔامَنَ وَٱسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾»[1]. ولكن رغم هذا الرأي فإنّ الطبري يورد أخباراً كثيرة أخرى تؤكّد نزولها في ابن سلام، ثمّ يعلّق على أخباره بقوله: «والصواب من القول في ذلك عندنا أنّ الذي قاله مسروق في تأويل ذلك أشبه بظاهر التنزيل [. . .] غير أنّ الأخبار قد وردت عن جماعة من أصحاب رسول اللّه ﷺ بأنّ ذلك عنى به عبد اللّه بن سلام وعليه أكثر أهل التأويل، وهم كانوا أعلم بمعاني القرآن، والسبب الذي فيه نزل، وما أريد به»[2]، ولمّا كان الأمر على هذا الحال لم يكن للطبري ولا لغيره أن يخالف ما روي عن الصحابة، وما ذهب إليه أكثر أهل التأويل.

لم يعد لظاهر التنزيل إذن الاعتبار الأوّل، بقدر ما كانت الغايات الجداليّة هي المقياس الأهمّ، ويصبح ما استقرّ في الضمير عن صورة صحابيّ ما هو المعيار لفهم النصّ القرآنيّ.

ولفت انتباهنا أيضاً أنّ الآية المذكورة واقتران نزولها بابن سلام قد استخدمت لغايات سياسيّة واضحة المعالم في كتب الحديث بالخصوص. فمن المعروف في سيرة هذا الصحابيّ أنّه كان موالياً لعثمان، وأنّه لم يلتحق بجيش عليّ في الجمل[3]، فوجدت كتب الحديث في عبد اللّه بن سلام وما نزل في شأنه من قرآن أداة للهجوم على قتلة عثمان وتفسيقهم. جاء في سنن الترمذي: «لمّا أريد قتل عثمان جاء عبد اللّه بن سلام فقال له عثمان: ما جاء بك؟ قال: جئت في نصرك، قال: اخرج إلى الناس

(1) الطبري، التفسير، ج 26، ص 11.
(2) الطبري، التفسير، ج 26، ص 15.
(3) J. Horovitz, « ‘Abdallāh ibn Salām », in *EI2*, t. 1, p. 53.

فاطردهم عنّي فإنّك خارجاً خير لي منك داخلاً، فخرج عبد اللّه إلى الناس فقال: أيّها الناس، إنّه كان اسمي في الجاهلية فلان فسمّاني رسول اللّه ﷺ عبد اللّه، ونزلت فيّ آيات من كتاب اللّه، فنزلت فيّ ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَكَفَرْتُم بِهِۦ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِۦ فَـَٔامَنَ وَٱسْتَكْبَرْتُمْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ ونزلت فيّ: ﴿كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾[1]. إنّ للّه سيفاً مغموداً عنكم وإنّ الملائكة قد جاورتكم في بلدكم هذا الذي نزل فيه رسول اللّه ﷺ، اللّه في هذا الرجل أن تقتلوه فواللّه لئن قتلتموه لتطردنّ جيرانكم الملائكة ولتسلنّ سيف اللّه المغمود عنكم فلا يغمد عنكم إلى يوم القيامة. قالوا اقتلوا اليهوديّ واقتلوا عثمان»[2]. وفي مثل هذا الخبر يبرز التوظيف السياسيّ لصورة ابن سلام، ولعلّ الاحتفاظ بفضيلة نزول آيات من القرآن في شأنه لم تكن فقط لمجادلة اليهود بمن دخل منهم في الإسلام وكان من علمائهم، بل كذلك لاستغلال فضائله وفي مقدّمتها نزول القرآن فيه للردّ على الخصوم المخالفين لأهل السنّة الطاعنين في عثمان باعتبار أنّ من الصحابة من كان ذا شأن كبير ووقف إلى جانب الخليفة ودافع عنه.

بذلك يصبح لفضيلة وصول علم الكتاب إلى ابن سلام وظيفتان، الأولى عقائديّة بالأساس تتلخّص في الشهادة على صدق نبوّة ومحمّد، والثانية تتخفّى وراء الأولى ويمكن أن نصفها بأنّها تبرير سياسيّ لقيام دولة بني أميّة. ومثل هذه الأخبار ذات الوظيفة المزدوجة كثيرة في كتب الحديث، وعادة ما تنسب إلى مسلمة أهل الكتاب سواء كانوا صحابة أو تابعين، ولعلّ المثال الأشهر يبقى ما روي عن كعب الأحبار في صفة النبيّ من التوراة، فقد جاء في الخبر عنه: «نجده مكتوباً محمد رسول اللّه ﷺ لا فظ ولا غليظ، ولا صخّاب بالأسواق، ولا يجزي بالسيّئة السيّئة، ولكن يعفو ويغفر، وأمّته الحمّادون يكبّرون اللّه عزّ وجلّ على كل نجد، ويحمدونه في كل منزلة، ويتأزّرون على أنصافهم ويتوضّؤون على أطرافهم، مناديهم ينادي في جوّ السّماء، صفّهم في القتال وصفّهم في الصلاة سواء، لهم بالليل دويّ كدويّ النحل،

---

(1) الرعد 13/ 43.

(2) سنن الترمذي، كتاب المناقب عن رسول اللّه ﷺ، باب مناقب عبد اللّه بن سلام رضي اللّه عنه.

ومولده بمكّة ومهاجره بطيبة وملكه بالشام»[1]. ولئن كان هذا الخبر في الظاهر تأكيداً لنبوّة محمّد وإلحاحاً على التبشير بها في الكتب السابقة فإنّ أهمّ ما فيه في نظرنا يتعلّق بملك الشام، الذي لا يعني سوى التشريع لحكم بني أميّة. واللافت للنظر أيضاً أنّ النصّ نفسه الذي كان في الظاهر بشارة بمحمّد يستعمل عند المناصرين لعليّ ويكفي أن نورد هنا نصّاً تتشابه بدايته مع خبر كعب الأحبار وتختلف نهايته اختلافاً تاماً، فقد أورد ابن كثير خبراً مفاده أنّ راهباً لقي عليّ بن طالب في العراق متوجّهاً إلى صفّين فقال له: «إنّ عندنا كتاباً توارثناه عن آبائنا كتبه أصحاب عيسى بن مريم عليهما السلام أعرضه عليك. فقال عليّ نعم فقرأ الراهب الكتاب: بسم اللّه الرحمن الرحيم الذي قضى في ما قضى وسطّر في ما سطّر وكتب في ما كتب أنه باعث في الأمّيّين رسولاً منهم يعلّمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم ويدلّهم على سبيل اللّه، لا فظ ولا غليظ ولا صخّاب في الأسواق ولا يجزي بالسيئة السيئة ولكن يعفو ويصفح، أمته الحمّادون الذين يحمدون اللّه على كل شرف وفي كل صعود وهبوط تذل ألسنتهم بالتهليل والتكبير وينصره اللّه على كل من ناوأه فإذا توفّاه اللّه اختلفت أمّته ثم اجتمعت فلبثت بذلك ما شاء اللّه ثم اختلفت ثم يمرّ رجل من أمّته بشاطئ هذا الفرات يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويقضي بالحق ولا ينكس الحكم، الدنيا أهون عليه من الرماد، أو قال: التراب، في يوم عصفت فيه الريح والموت أهون عليه من شرب الماء يخاف اللّه في السرّ وينصح في العلانية ولا يخاف في اللّه لومة لائم فمن أدرك ذلك النبيّ من أهل البلاد فآمن به كان ثوابه رضواني والجنة ومن أدرك ذلك العبد الصالح فلينصره فإنّ القتل معه شهادة»[2].

مثل هذه النصوص تغني عن الإضافة في استغلال الرواة والمصنّفين لما وقر في الضمائر عن مسلمي أهل الكتاب والديانات الأخرى من اطّلاعهم على الكتب القديمة لأغراض سياسيّة بحت، حتّمتها الصراعات على السلطة، والسعي إلى إكساب الخلافة شرعيّة متعالية لا تكتفي بالاستناد إلى النصوص الإسلاميّة، بل

---

(1) **المصدر نفسه**، الكتاب نفسه، باب صفة النبيّ ﷺ في الكتب قبل مبعثه.

(2) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 7، ص 255.

تجعلها تتجذّر أيضاً في ما سبق القرآن من كتب.

كذا بدت لنا صورة عبد اللّه بن سلام ووظائفها لدى المسلمين، وإزاء هذه الوظائف الخطيرة التي اضطلعت بها صورته في كتب الحديث وغيرها، ارتفعت الأخبار به مكاناً عليّاً، فجعلت نسبه مرتبطاً بالأنبياء فذكر أنّه من «بني إسرائيل من ولد يوسف بن يعقوب عليهما الصلاة والسلام»[1]، وهذا التأصيل يخوّل له الشهادة على صدق نبوّة محمّد فروي عنه قوله: «لمّا قدم رسول اللّه ﷺ المدينة استشرفه الناس فقالوا: قدم رسول اللّه، قدم رسول اللّه، فخرجت فيمن خرج فلمّا رأيت وجهه عرفت أنّ وجهه ليس بوجه كذّاب»[2]، وفي الخبر الشهادة على الصدق وما ينجرّ عنها من صدق الرسالة، وأنّ ما سيبلّغه محمّد ما هو إلا وحي يوحى.

لقد اندرجت صورتا سلمان الفارسي وعبد اللّه بن سلام كما حاولنا إبرازهما ضمن الأغراض الجداليّة بامتياز، ذلك أنّ الاحتجاج على صدق النبوّة المحمّديّة الذي أصبح على التدريج من بين المباحث القارّة في كتب علم الكلام والردود على المخالفين للملّة، استوجب إلى جانب تخصيص المصنّفات في الغرض، إلى استعمال كلّ ما هو متاح للبرهنة على صحّة «العقائد الإيمانيّة». ومن بين ما تمّ اللجوء إليه سير الصحابة وأخبارهم ولا سيّما أولئك الذين كانوا على الأديان التي خصّها المسلمون بالردود بحكم العلاقات التي ربطتهم بأهلها. وفي هذا الإطار العامّ حاولنا تنزيل صورتي سلمان وابن سلام، فكان الأوّل من بين المبشّرين بنبوّة محمّد منزّلاً إيّاها في سياقات النبوّات السابقة ورابطاً لها بدين إبراهيم الذي خرج يوماً باحثاً عنه. أمّا الثاني فرسمت له الأحاديث والأخبار صورة العالم الذي كان على اليهوديّة والمطّلع على كتابها قبل أن «يُحرّف»، فخوّل له ذلك أن يكون شاهداً على صدق محمّد وعلى أنّ ما يقوله هو الحقّ من ربّه. وبذلك تصبح الصورتان مشكّلتين لغرضي التبشير بالنبوّة والشهادة على صدقها تمهيداً لقبول ما سيأتي به محمّد والإيمان به.

---

(1) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 468.

(2) **سنن الدارمي**، كتاب الصلاة، باب فضل صلاة الليل.

الفصل الثاني

العلم بالتأويل

«قال ابن أبي مليكة رحمه اللّه: ما رأيت مثل ابن عبّاس، إذا رأيته رأيت أحسن الناس وجهاً، وإذا تكلّم فأعرب الناس لساناً، وإذا أفتى فأكثر الناس علماً».

الغزالي، **الإحياء**،ج 1، ص 19.

استقام الوحي كتاباً مقدّساً جمعه الصحابة كما ألحّت على ذلك الأخبار، وآثرت كتب الحديث تغييب الخلافات المتعلّقة بالجمع انسجاماً مع ما وقر في الضمير الإسلاميّ، فتحوّل المصحف بعد مقتل الخليفة عثمان، وقد كان أحد أسباب ذلك المقتل، من أداة فرقة وتنازع إلى وسيلة توحيد، فغيّبت صراعات الجمع وأصبح كلّ ما يتعلّق بترتيب آياته وحصر قراءاته توقيفاً إلهيّاً لا دخل فيه للبشر والتاريخ[1]. ولمّا غاب كلّ ما من شأنه التشويش على كتاب المسلمين «واستوى القرآن كتاباً واحداً»[2] تحدّدت المهمّة الجديدة وهي مهمّة تفسير الكتاب وبيانه للنّاس الذي سيصبح مهمّة العلماء حتّى يعرف الناس دينهم انطلاقاً من كتابهم.

لقد اعتبر التفسير «أوّل العلوم الإسلاميّة إطلاقاً»[3]، ولكن رغم سابقته فإنّ

---

(1) كان ذلك رغم وجود أخبار عديدة تنافي مقولة التوقيف هذه ومن ذلك ما روي من أنّ ابن سيرين سأل عكرمة عن جمع القرآن مباشرة إثر وفاة النبيّ: «الفوه كما أنزل الأوّل فالأوّل؟ قال [عكرمة]: لو اجتمعت الإنس والجنّ على أن يؤلفوه هذا التأليف ما استطاعوا»، السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج 1، ص 77.

(2) وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص 17.

(3) **المرجع نفسه**، ص 21.

الحديث عن بداياته شابه الكثير من الغموض فتضاربت الآراء حولها. ولئن ذهبت الأدبيّات الإسلاميّة في عمومها إلى أنّ نشأة التفسير كانت في حياة النبيّ واشتغل به الصحابة فإنّ من الدراسات ما ينفي ذلك تماماً استناداً إلى غياب الدوافع الموضوعيّة وفي ذلك يقول عبد المجيد الشرفي: «ونحن لا نعتقد أنّ النبيّ كان في حاجة مطلقاً إلى تفسير الوحي، لأنّ ما جاء فيه كان بيّنا بما فيه الكفاية، وكان في الأغلب مرتبطاً بظروف عايشها الصحابة. وإنّما اعتقد المسلمون، بعد مرور الزمن وتغيّر أحوالهم [. . .] أنّ القرآن غير كاف في حدّ ذاته لتوفير الحلول التي اقتضاها الدين المؤسّسي، ولهذا نسبوا إليه وإلى الصحابة ما ظنّوا أنّه مكمّل لهذا «النقص»، وبرّروا طبعاً بالأحاديث النبويّة الاقتداء بالصحابة (أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم، إلخ) ثمّ بالتابعين وبالسلف عموماً»[1].

تطرح مثل هذه النظرة مسألتين على الأقلّ: الأولى أنّ التفسير ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالاجتماع رغم الإيهام بمطابقة التفسير للقصد الإلهي، ولذلك يجب أن لا تحجب المرويّات عن النبيّ وعن السلف التي نقف عليها في كتب التفسير، «عن أنظارنا انخراط المفسّر السنّيّ[2] في واقعه التاريخيّ وتأثّره بالظروف الثقافيّة والاجتماعيّة المحيطة بمشاغله التفسيريّة»[3].

أمّا المسألة الثانية فتتعلّق بحاجة المفسّر الدائمة إلى السلف وما روي عنهم ليجد الحجج النقليّة تبريراً لما يقول وشرعنة له. وهذا الأمر ارتبط خطأً بصنف مخصوص من التفسير سمّي بالتفسير بالمأثور فالواضح من خلال استقراء التفاسير المندرجة ضمن ما يسمّى بالتفسير بالرأي يلاحظ أنّ أصحابها اتّبعوا المنهج نفسه[4].

---

(1) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ص 171-172.

(2) لا يعني هذا أنّ الأمر خاصّ بالتفسير السنّيّ دون غيره، وإنّما جاء التحديد نظرا إلى طبيعة العمل الذي أخذنا منه الشاهد، وهو عمل متعلّق بالإسلام السنّيّ كما سنحيل عليه.

(3) بسّام الجمل، **الإسلام السنّيّ**، ص 167.

(4) انظر مثلاً: وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص 22 حيث يذهب إلى أنّ التفسير بالمأثور مثله مثل التفسير بالرأي كلاهما اعتمد على ما أثر عن المتقدّمين وحتّى كشّاف الزمخشري ذو المكانة الرفيعة «لم يشذّ عن هذه القاعدة، إذ كثيراً ما عاد إلى غيره بحثاً عن إثبات أو تقرير».

وإذا كانت التفاسير قد اشتركت في اعتمادها على ما روي عن النبيّ وصحابته وتابعيهم فإنّ ما أثار إشكالاً في الدراسات الحديثة للتفسير الإسلاميّ هو مدى صحّة القول باشتغال السلف أنفسهم بالتفسير، فمن الدارسين من رأى أنّ الاشتغال بالتفسير كان من المسائل المذمومة خلال القرنيين الأوّلين للهجرة وهو ما ذهب إليه إجنتس جولدتسهر (Ignaz Goldziher) الذي قرّر أنّه «حتّى عهد متقدّم من القرن الثاني للهجرة نجد شواهد على أنّ الانشغال بالتفسير كان منظوراً إليه بعين الارتياب، وأنّ الوعي الجاد كان يتراجع دون مزاولة ذلك في مهابة ونفور»[1].

وقد كان رأي إجنتس جولدسهر سابق الذكر منطلق بحث هاريس بيركلند (Harris Birkeland) فبحث في مسألة معارضة المسلمين الأوائل لتفسير القرآن، وبقطع النظر عن القضايا التي تعرّض لها بالبحث من قبيل ما هو المقصود بالتفسير المردود، وعلاقة ابن حنبل بالتفسير، وارتباط السيرة بالتفسير، والتفسير لدى مدرسة الحديث، وعلاقة ابن سعد بالتفسير، فإنّ النتيجة التي توصّل إليها تتلخّص في أنّ المسلمين الأوائل كانوا ينظرون إلى التفسير على أنّه عمليّة طبيعيّة، وأنّ معارضة تفسير القرآن لم تبدأ إلا في نهاية القرن الأوّل للهجرة وخاصّة في أوساط من عُرفوا بالتقوى والورع وكانوا معارضين تماماً لإعمال الرأي ومتمسّكين بالأثر وما روي عن النبيّ، ثمّ غابت المعارضة مرّة أخرى في حدود سنة مائتين للهجرة حين وقع ضبط طرق الرواية[2].

مرّة أخرى تعود مسألة الرواية إلى فرض نفسها على البحث. فضبط طرق الرواية هو الذي سيكسب التفسير مشروعيّته، فالتفسير الذي ظلّ «مشروعاً مفتوحاً لا نهاية له ولا حدّ» لأنّ مادّة نظره، أي النصّ القرآنيّ، «مادّة لا نهاية لها ولا حدّ» لا يجد مبرّراته إلا في ما سبق إليه الأسلاف فالمفسّر «مهما أضاف، كان يشعر دائماً أنّه

---

(1) إجنتس جولدتسهر، **مذاهب التفسير الإسلاميّ**، (ترجمة عبد الحليم النجّار)، ص 73. ويقدّم هناك أمثلة عديدة عن كراهيّة الاشتغال بالتفسير في القرن الأوّل والقرن الثاني، انظر ص ص 73-79.

(2) Harris Birkeland, « Old Muslim opposition against interpretation of the Koran », *in The Qur'ān: Formative Interpretation*, British Library, 1999, pp. 41-79.

تبع للمتقدّمين [. . .] والاعتماد على السلف راجع دون شكّ إلى أنّ كلّ مفسّر كان دائم البحث عن شرعيّة لكلامه، فكان في سبيل ذلك يظهر من التواضع أقصاه، فيعزو ما يقوله إلى المتقدّمين الذين هم بدورهم في بحثهم عن شرعيّة لتفاسيرهم كانوا يردّون كلّ شيء إلى الرسول، فإن أعيتهم الحجّة فإلى الصحابة، فإن لم يفوزوا عندهم بجواب فإلى التابعين، بل وإلى تابعي التابعين أحياناً»[1].

يُعتبر الأخذ عن السلف والتقيّد بما روي عنهم في تفسير القرآن أحد الشروط الأساسيّة لقبول قول مفسّر ما، وهو شرط يهدف أساساً إلى المنع «من تعدّديّة التأويل، ويفرض تسييج فهم النصّ وإحاطته بجملة من الضوابط التي تضمن وحدة الشعائر والأحكام والمعتقدات، فكانت سلطة السلف هي السلطة التي يعتمد عليها لفرض اختيار معيّن وإقصاء ما سواه، ولم يكن من الشاذ أن توضع الأحاديث أو أن تنسب الأقوال والأفعال إلى الصحابة لدعم النظريّة التي يراد فرضها»[2].

من هذه المنطلقات إذن اعتبر المسلمون أنّ الصحابة كانوا مرجعاً أساسيّاً في تفسير القرآن غير أنّ بعض الصحابة تفوّق في هذا المجال، وقد عدّد كلود جيليو (Claude Gilliot) عشرة منهم اعتبرهم المسلمون أهمّ الصحابة في مجال التفسير وهم الخلفاء الأربعة الأوائل، وخاصّة عليّ، وابن مسعود، وابن عبّاس، وأبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعريّ، وعبد اللّه بن الزبير، مؤكّداً أنّ هذه القائمة هي من اختيار المسلمين ولا تؤيّدها سلاسل الإسناد في كتب التفسير، فعائشة وأبو هريرة مثلاً يتواجدان أكثر في الإسناد من زيد بن ثابت وأبي موسى الأشعريّ وابن الزبير، وبالخصوص فإنّ عدد المرويّات عنهما أكبر ممّا روي عن الخلفاء الثلاثة الأوائل[3]. ولعلّ ذلك ما يؤكّد أنّ هذه الأسماء هي اختيار لاحق للمسلمين لمن رأوا فيهم ممثّلين في التفسير، والمهمّ بالنسبة إلينا هنا أنّ عبد اللّه بن عبّاس كان أبرز الصحابة على الإطلاق في مجال التفسير فتشكّلت له على التدريج

---

(1) وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص 22.

(2) عبد المجيد الشرفي، «السلفيّة بين الأمس واليوم»، ضمن: **لبنات**، ص 41.

(3) Claude Gilliot, « Les débuts de l'exégèse coranique », in *R.E.M.M.M*, n° 58, 4ème trimestre, 1990, pp. 85-86.

صورة متعالية أهّلته لأن يكون بامتياز «أبا التفسير القرآنيّ»[1]، فقد كان حضوره لافتاً للنظر في مدوّنة التفسير القرآنيّ وهو أمر أكّدته بحوث كثيرة سواء كانت تلك البحوث مشتغلة بالتفسير في حدّ ذاته، أو كان التفسير جزءاً من المبحث العامّ، ويمكننا التمثيل على حضور ابن عبّاس في المدوّنة التفسيريّة من خلال ما ذهب إليه بسّام الجمل عند بحثه في أسباب النزول الممثّلة لأحد أهمّ علوم القرآن، وأحد مرتكزات التفسير باعتبارها «موجّهة لعمل المفسّر في تعيين مراد اللّه من كلامه إذ لا يستخلص معنى الآية، في المقام الأوّل، من بنيتها اللغويّة والتركيبيّة والسياقيّة، وإنّما يُطلب من معارف خارج النصّ الدينيّ وثق القدامى بصحّتها التاريخيّة وبموافقتها للمعاني القرآنيّة»[2]. والمهمّ بالنسبة إلينا أنّ بسّام الجمل قام بإحصاء ما روي عن ابن عبّاس من أسباب نزول في تفاسير الطبري والطبرسي والرازي والقرطبي، وكتاب **أسباب النزول** للواحدي، و«لباب النقول في أسباب النزول» للسيوطي، والواضح من خلال ما أحصاه أنّ حضور ابن عبّاس في رواية أخبار أسباب النزول كان بارزاً، قاربت الثلث في كتب التفسير وكتاب الواحدي، ووصلت إلى نصف الأخبار في **لباب** السيوطي[3]. وبالنظر في ما روي عنه من أسباب نزول من جهة إمكانيّة شهوده للأسباب المرتبطة بالآيات، وتقليب طرق رواياتها عن ابن عبّاس يصل إلى نتيجة جامعة يلخّصها في «أنّ قسماً من الأخبار، في ما نرجّح، قد رواه فعلاً ابن عبّاس، ولكن دون أن نستطيع تحديده تحديداً دقيقاً، أمّا القسم الأكبر من تلك الأخبار، فنزعم أنّه نُسب إليه منذ عصر التابعين، وكرّست حركة التدوين في العهد العبّاسي تلك النسبة. وشيئاً فشيئاً وجدت تلك المرويّات- وما يمكن أن يضيفه كلّ جيل إليها من زيادات- طريقها إلى مدوّنات التفسير والحديث وعلوم القرآن عموماً. ولذلك فإنّ أخبار أسباب النزول التي يمكن الطعن في حقيقتها التاريخيّة، ممّا ورد على لسان ابن عبّاس، لا تدلّ ضرورة على أنّه اختلقها كلّها، وإن كنّا لا ننزّهه عن إمكان اختلاق

(1) Claude Gilliot, « Portrait mythique d'Ibn ʿAbbās », in *Arabica*, tome 32, n° 2, p. 127.

(2) بسّام الجمل، **أسباب النزول**، ص 328.

(3) انظر الجدول الإحصائي والتعليق عليه في **المرجع السابق**، ص ص 134-135.

عدد منها. وهكذا اتّخذ العلماء المسلمون من ابن عبّاس تُكأة لتمرير ما اصطنعوه من أخبار أسباب النزول مضفين عليها شرعيّة معرفيّة وتاريخيّة في الوقت نفسه»[1].

يطرح ما مال إليه بسّام الجمل ورجّحه إشكاليّة نلخّصها في السؤال الآتي: هل ما نقف عليه في كتب التفسير والحديث وكتب علوم القرآن وغيرها من مرويّات ابن عبّاس تعود إليه فعلاً أو إنّها نُسبت إليه لاحقاً[2]؟

ما ذهب إليه بسّام الجمل موقف يحيد عن ثلاثة اتّجاهات: الاتّجاه الوثوقي المطمئنّ إلى ما «صحّ» من روايات عن ابن عبّاس والمصدّق لها، وهو الموقف الإسلاميّ العامّ ولا حاجة هنا للتمثيل عليه، والاتّجاه الثاني وضعانيّ لم يهتمّ بطرق الروايات وإمكانيّات الوضع ونسبة أقوال إلى ابن عبّاس فاتّهمه مباشرة بالكذب لتضارب ما يروى عنه[3]. أمّا الاتّجاه الثالث فمائل إلى أنّ المتأخّرين هم صانعو الأخبار الحقيقيّون لأنّه «إذا عدنا إلى تلك المناهل التي نهل منها المفسّر وجعلها درجات حسب ترتيب تفاضليّ، [...] وجدنا أنّ هذا الترتيب تصوّر نظريّ لما يجب أن تكون عليه العمليّة وليست العمليّة كما كانت بالفعل. ذلك أنّ سبيل المفسّر المتمثّلة في سلسلة ذات اتّجاه تنازليّ: الرسول فالصحابة فالتابعون فتابعو التابعين فالرواة «الثقات»، سبيل مغلوطة لا تستقيم إلا بعكس الاتّجاه لتصبح: الرواة «الثقات» فتابعي التابعين فالتابعين فالصحابة فالرسول، لأنّ التفسير المتأخّر لم يكن على اتّصال مباشر بالرسول أو الصحابة ولا حتّى التابعين أحياناً، بل كان الرواة هم طريقه إليهم جميعاً»[4].

---

(1) بسّام الجمل، **أسباب النزول**، ص ص 135-136. والتشديد الوارد في النصّ من المؤلّف.

(2) إنّ نسبة الآثار إلى ابن عبّاس ليس أمراً خاصّاً به وتساؤلنا عن ذلك هنا يندرج في إطار التمهيد للنظر في صورة ابن عبّاس المتمحورة أساساً حول علمه بتفسير القرآن كما بيّنته كتب الحديث وغيرها لاحقاً.

(3) أشار كلود جيليو إلى أنّ هذا الموقف المتأثّر بالعقليّة الوضعانيّة التاريخانيّة المسيطرة في منتصف القرن التاسع عشر في أوربّا ممثلاً عليه بما ذهب إليه ألويس سبرينغر (Aloys Sprenger) من اعتبار ابن عبّاس كذّاباً، انظر: C. Gilliot, *Les débuts de l'exégèse coranique*, p. 87.

(4) وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص 24.

لقد نسبت إلى ابن عبّاس مصنّفات أربعة، واحد منها يتعلّق في ظاهره بالعقائد والكلام ولكنّه في الحقيقة مرتبط بالتفسير، وهو كتاب **مسائل نافع بن الأزرق**[1] الذي تنسب إليه فرقة الأزارقة من الخوارج[2]. ويبدو أنّ الغاية منه إثبات معرفة ابن عبّاس باللغات والتفسير وقدرته على تمثّل الشعر القديم فكان يردّ على كلّ أسئلة نافع بما ترويه العرب من الشعر. أمّا بقيّة المصنّفات المنسوبة إليه فهي **تنوير المقباس من تفسير ابن عبّاس** «وهو في الأصل مجموع أقواله الواردة في مظانّ كتب التفسير وفي مقدّمتها تفسير الطبري»[3]. ولعلّ ذلك يدعّم ما ذهب إليه إ. جولدفيلد الذي بحث في هذا التفسير وتوصّل إلى أنّه تفسير منسوب إلى ابن عبّاس، وله أصول مكتوبة، بانياً رأيه بالخصوص على مقدّمة أبي إسحاق أحمد ابن محمّد الثعلبي (ت 427 هـ) لتفسير **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**[4]. التي نشرها جولدفيلد نفسه[5].

(1) أدرج السيوطي هذا المصنّف المنسوب إلى ابن عبّاس ضمن النوع السادس والثلاثين: في معرفة غريبه، **الإتقان في علوم القرآن**، ج 1، ص ص 158-175، ويقول السيوطي في آخره: «هذا آخر مسائل نافع بن الأزرق، وقد حذفت منه يسيراً نحو بضعة عشر سؤالاً، وهي أسئلة مشهورة أخرج الأئمّة أفراداً منها بأسانيد مختلفة إلى ابن عبّاس»، ص 175.

(2) انظر، الأشعريّ، **مقالات الإسلاميين**، ص ص 86-89؛ البغدادي، **الفَرْق بين الفِرَق**، ص ص 87-91؛ الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ص 95-98.

(3) بسّام الجمل، **أسباب النزول**، ص ص 325-326. وقد نسب إلى محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت 817 هـ) جمع هذا المصنّف، ونشر مرّات عديدة من آخرها طبعة بيروت، دار الكتب العلميّة، 2000. وقد أشار كلود جيليو أنّه اطّلع على بحث مخطوط لأندرو ريبين لم ينشر إلى حدود سنة 1990 حول «تفسير ابن عبّاس وضوابط التأريخ للنصوص التفسير المبكّرة» (*Tafsīr Ibn ʿAbbās and the criteria for dating early Tafsīr texts*) بيّن فيه أنّ «تنوير المقباس» نُسب خطأً إلى الفيروزآبادي صاحب القاموس المحيط، انظر فصل جيليو: *Les débuts de l'exégèse coranique*, p. 87. وانظر أيضاً الهامش 45، ص 96.

(4) Isaiah Goldfeld, « The Tafsīr of ʿAbdallāh b. ʿAbbās », in *Der Islam*, 85, (1981), pp. 125-

(5) *Qur'ānic Commentary in the Eastern Islamic Tradition of the First Four Centuries of the Hijra: An Annotated Edition of the Preface of al-Thaʿlabī's "Kitāb al-Kashf wa l-Bayān ʿan Tafsīr al-Qur'ān"*, Acre, 1984.

والملاحظ أنّه إلى حدود ذلك الوقت كان مخطوط التفسير الكامل غير معروف وهو ما ذكره =

أمّا بالنسبة إلى الكتاب الثالث فهو كتاب **غريب القرآن**[1]. والكتاب الرابع هو **اللغات في القرآن** الذي درسه أندرو ريبين (Andrew Rippin) فذهب إلى أنّه، بالإضافة إلى **غريب القرآن** و**مسائل نافع ابن الأزرق** مصنّفات منسوبة لاحقاً إلى ابن عبّاس معتمداً مقارنة أجراها بين ما جاء في **مسائل نافع** وكتاب **اللغات** اللّذين اشتركا في خمسة وأربعين لفظاً منها أربع عشرة حالة اختلاف، وأعاد سبب نسبة هذه المصنّفات إلى ابن عبّاس إلى محاولة مصنّفيها إكسابها شرعيّة بردّها إلى شخصيّة بارزة لها وقعها عند المسلمين[2].

نتبيّن من خلال ما ذكرناه عن المصنّفات المنسوبة إلى ابن عبّاس اهتماماً واضحاً من الدارسين بمسألة صحّة ما روي عنه من أخبار وخاصّة في مجال التفسير، وهو اهتمام يرجع دون شكّ إلى كثافة حضور هذه الشخصيّة في المدوّنة التفسيريّة[3]، وهي كثافة تتعارض منطقيّاً مع صغر سنّ ابن عبّاس عند وفاة النبيّ ممّا

= كلود جيليو عند بحثه في بدايات التفسير الإسلاميّ، وعلى أساس ذلك نقد جيليو ما ذهب إليه ريبين في بحثه «**تفسير ابن عبّاس وضوابط التأريخ للنصوص التفسير المبكّرة**»، المنجز سنة 1990، انظر: C. Gilliot, *Les débuts de l'exégèse coranique*, p. 88

ونشير إلى أنّ تفسير الثعلبي قد نشر لاحقاً وكان محلّ دراسة أنجزها وليد صالح لنيل شهادة الدكتوراه وقد نشرت الدراسة بعدُ تحت عنوان:

The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035), Leiden, 2004.

(1) أدرج السيوطي هذا المصنّف المنسوب إلى ابن عبّاس ضمن النوع السادس والثلاثين: في معرفة غريبه، **الإتقان في علوم القرآن**، ج 1، ص ص 150-157، ويقول السيوطي بعد تعداد مصنّفات عديدة في غريب القرآن: «وأولى ما يرجع إليه في ذلك ما ثبت عن ابن عبّاس وأصحابه الآخذين عنه، فإنّه ورد عنهم ما يستوعب تفسير غريب القرآن بالأسانيد الثابتة الصحيحة، وها أنا أسوق هنا ما ورد في ذلك عن ابن عبّاس من طريق ابن أبي طلحة خاصّة، فإنّها من أصحّ الطرق عنه، وعليها اعتمد البخاري في صحيحه مرتّباً على السور»، ص 150. ونشير إلى أنّ الكتاب نشر بالقاهرة عن مكتبة الزهراء للطباعة، 1993.

(2) Andrew Rippin, « Ibn 'Abbās's al-Lughāt fi'l-Qur'ān », in *B.S.O.A.S*, vol XLIV, part 1, (1981), pp. 15-25.

(3) كان ذلك الحضور الكبير القادح الأوّل بالنسبة إلى كلود جيليو للبحث في «صورة ابن عبّاس الميثيّة»، وهو ما أشار إليه هو نفسه في مفتتح بحثه، فقد كان منطلق نظره كثافة حضور ابن =

لا يؤهّله لأن يكون شاهداً مباشراً على الوحي وملابسات نزوله، بالإضافة إلى ورود أخبار متناقضة عنه[1]. غير أنّ الأجيال الإسلاميّة اللاحقة رأت في ابن عبّاس مرجعاً لها في التفسير وغيره فكانت «في مختلف المراحل التاريخيّة تعبّر عن همومها ومشاكلها بإسقاطها على هذه الشخصيّة. ولعلّ من أبرز مظاهر الإسقاط إسناد القضايا التي لم يحصل حولها إجماع إلى ابن عبّاس»[2]. وبذلك أصبح ابن عبّاس «مرآة الأمّة» على حدّ عبارة كلود جيليو، «فالأخبار، دون شكّ، تحدّثنا عن شخص وُجد بالفعل، ولكن مع إسقاط عدد من الأفعال والتمثّلات الثقافيّة لعصور مختلفة، وهذا ما يجوّز الحديث عن «صورة ميثيّة» تتعلّق بابن عبّاس»[3].

إنّ اختيار ابن عبّاس لأن يكون «مرآة الأمّة» والمشرّع لفهمها وأحكامها مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالشأن السياسيّ، لأنّ الاختيار كان في عصر التدوين الذي مثّل «الإطار المرجعي للفكر العربي»، باعتباره صياغة جديدة للماضي العربي، وهي صياغة لم تكن «من صنع الأفراد وحدهم، بل كانت أساساً من المهامّ التي قامت بها الدولة، لقد كانت عمليّة سياسيّة في جوهرها»[4]. ولمّا كان الأمر على هذه الحال وجب أن يكون اختيار الشخصيّة دقيقاً وموجّهاً، فكان ابن عبّاس أحسن اختيار زمن الدولة العبّاسيّة التي أشرفت على حركة التدوين، «فالرجل، وإن اهتمّ بالعلم، فقد كان مشاركاً كذلك في الفتوحات -وهو أحد العبادلة السبعة في إحدى الغزوات الأولى

= عبّاس في التفاسير وخاصّة تفسير الطبري،
C. Gilliot, « Portrait mythique d'Ibn 'Abbās », p. 127.

(1) انظر مثلاً ما يقوله عبد المجيد الشرفي عند تعرّضه للأخبار الواردة في مسألة النسخ المتعلّق بآيات الصيام والمنسوبة إلى ابن عبّاس: «ولسنا في حاجة إلى التنبيه [. . .] إلى أنّ الرواية المسندة إلى ابن عبّاس لا تستحقّ منّا أيّ ثقة، لا فقط لأنّ هذا الصحابيّ المولود في السنة الثالثة قبل الهجرة لا يمكن أن يكون شاهد عيان موثوقاً به في حادثة قد تكون وقعت وعمره خمس سنوات، أو لأنّ الخبر المرويّ عنه لا يحتوي [. . .] على أيّ تحديد تاريخيّ، بل بالخصوص لأنّ ابن عبّاس [. . .] قد رويت عنه آراء ومواقف متناقضة»، «حول الآيات 183-187 من سورة البقرة»، ضمن: **لبنات**، ص 176.

(2) بسّام الجمل، **أسباب النزول**، ص 134.

(3) C. Gilliot, « Portrait mythique d'Ibn 'Abbās », p. 179.

(4) محمّد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص 56، ص 60.

لإفريقيا- وفي السياسة -وموقفه حين ولاّه عليّ على الكوفة أبعد من أن يكون مشرّفاً-، ولم تكن سنّه، وهو في الثانية عشرة أو نحوها عند وفاة الرسول، تسمح له بأن يكون صحابيّاً بالمعنى الدقيق للصحبة وشاهداً موثوقاً به على أحداث فترة الوحي. لكن من يجرؤ في ظلّ الدولة العبّاسيّة على تكذيب «جدّ الخلفاء» وقتها أو التشكيك في سلامة رأيه، على فرض صحّة كلّ ما يُروى عنه أو بعضه»[1]. ويكفي هنا أن نورد خبراً يدلّ دلالة واضحة على مدى ارتباط المعرفي بالسياسيّ عند الحديث عن ابن عبّاس في مجاميع الأحاديث التي تشكّلت زمن حكم بني العبّاس فقد جاء في **معجم الطبراني** أنّ ابن عبّاس مرّ بالنبيّ وهو يحدّث جبريل المتجسّد في صورة أحد الصحابة وهو دحية الكلبي «فقال جبريل يا محمّد من هذا؟ قال: هذا ابن عمّي، هذا ابن عبّاس. قال: ما أشدّ وضح ثيابه أما إنّ ذرّيته ستسود بعده»[2].

ما ترسّخ في الضمير أنّ ابن عبّاس كان متبحّراً في العلم، وهو تبحّر ينسجم مع الشروط الكثيرة التي يجب توفّرها في المفسّر حتّى يتصدّى للتفسير، ومن بين تلك الشروط «امتلاك ناصية العربيّة والعلوم المتفرّعة عنها كالنحو والبلاغة ومعاني غريب الألفاظ وشاذّها والشعر الجاهلي لأنّه يشكّل ذاكرة العرب. [و] العلم بأسباب النزول التي بها يميّز بين الآيات الناسخة والآيات المنسوخة [و] معرفة الحديث النبويّ معرفة متقنة [...] [و] الإحاطة بتاريخ الإنسانيّة عامّة وبتاريخ الأنبياء خاصّة والشعوب التي ذكر القرآن قصصها»[3]. والملاحظ في ما يروى من أخبار ابن عبّاس الحرص على استكمال كلّ شروط المفسّر بالنسبة إليه لذلك روت الأخبار أنّه «كان يجلس يوماً ما يذكر فيه إلا الفقه، ويوماً التأويل، ويوماً المغازي، ويوماً الشعر، ويوماً أيّام العرب»[4]. وصوّر ابن عبّاس نفسه في أخبار كثيرة ضمن العالمين بالقرآن ومثال ذلك ما يذكره في تفسيره لآية الكهف 18/ 22 واختلافات الناس في عدد

---

(1) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ص 126-127.

(2) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 10، ص 237.

(3) عبد المجيد الشرفي، «تنزيل القرآن وتأويله»، تعريب حسناء التواتي، **الحياة الثقافية**، عدد 56، سنة 1990، 28.

(4) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 2، ص 368.

أصحاب الكهف الذين ﴿مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ «قال [أي ابن عبّاس]: أنا من أولئك القليل»[1]. ويروى أيضاً عن ابن عبّاس «في قوله: ﴿ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِندِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا﴾[2]، قال ابن عبّاس: أنا منهم، وقد سئلت فيمن سُئل»[3].

إنّ الصورة التي رسمت في كتب الحديث وغيرها عن ابن عبّاس ترجّح أنّ القدامى كانوا على وعي بما قد تطرحه الروايات المنسوبة إلى ابن عبّاس من إشكاليّات تمسّ صحّة نسبتها إليه فرسموا له صورة مستجيبة لذهنيّة عصرهم ولآفاقهم الفكريّة والمعرفيّة تؤهّله لأن يكون حَبْرَ الأمّة وترجمان القرآن، وكان ذلك انطلاقاً من ولادته بل ربّما ممّا سبق ذلك.

1. ولادة المفسّر

«عن مجاهد قال: قال ابن عبّاس: لمّا كان النبيّ ﷺ وأهل بيته في الشعب أتى أبي النبيّ ﷺ فقال: يا محمّد ما أرى أمّ الفضل إلا قد اشتملت على حمل، قال: لعلّ اللّه أن يقرّ أعيننا منها بغلام. فأتي بي النبيّ ﷺ وأنا في خرقتي فحنّكني. قال مجاهد: لا نعلم أحداً حُنّك بريق النبوّة غيره»[4].

يطرح مثل هذا الخبر أمرين على الأقلّ، الأوّل أنّ ابن عبّاس قد وُلد تحقيقاً لرغبة النبيّ في أن يُولد للعبّاس غلام، أمّا الثاني فيرتبط بمسألة التحنيك بريق النبيّ.

تندرج الرغبة في أن يكون مولود أمّ الفضل ذكراً في إطار الذهنيّة العامّة في تفضيل الذكر على الأنثى، ولا ننسى أنّ النبيّ لم يعش له ذكر، فكأنّ القصص تريد للنبيّ أن يتبنّاه وهو تمّ فعلاً في التاريخ لاحقاً بانتساب العبّاسيّين إلى النبيّ وتأكيدهم أنّهم أحفاده. وتلك الرغبة نفسها تمثّل من جهة أخرى إعداداً لمفسّر الأمّة الذي لا يمكن أن يكون إلا رجلاً، فالعلماء هم من الرجال وفق الذهنيّة السائدة. غير أنّ حامل العلم، وخاصّة إذا تعلّق الأمر بالقرآن ينبغي أن يكون حاملاً للبركة والفضل

(1) **المصدر نفسه**، ج 2، ص 336.
(2) محمّد 47/16.
(3) الطبري، **التفسير**، ج 26، ص 59.
(4) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 10، ص 233.

إلى جانب علمه وهنا كان الحديث عن تحنيك ابن عبّاس بريق النبوّة، كما جاء في الخبر، وقصر ذلك على ابن عبّاس دون غيره.

لقد تعرّض كلود جيليو إلى مسألة تحنيك ابن عبّاس بريق النبيّ مركّزاً على رمزيّة الريق، فذهب إلى أنّ الريق على مستوى تاريخ الأديان العامّ هو إفراز سحريّ أو خارق له وظيفة مزدوجة بما أنّه يمكنه الحماية أو الشفاء، كما يمكنه الهدم أو الشتم، وحين يجمع الريق مع الكلام فإنّه يجلب فضائل ذلك الكلام[1].

إنّ «جوهر طقس التحنيك هو تأثير المقدّس في الدنيوي وانتقال البركة من شخص الرسول إلى العنصر الجديد المنتمي إلى الجماعة الإسلاميّة»[2]، وتعدّدت أخبار تحنيك الرسول للمواليد وكانت العمليّة في معظم الأحيان تقوم على مضغِ التمر وجعله في فم المولود، فقد روي «عن أسماء رضي اللّه عنها أنّها حملت بعبد اللّه بن الزبير، قالت: فخرجت وأنا متمّ[3]، فأتيت المدينة فنزلتُ بقباء فولدته بقباء، ثمّ أتيت به النبيّ ﷺ فوضعته في حجره ثمّ دعا بتمرة فمضغها، ثمّ تفل في فيه، فكان أوّل شيء دخل جوفه ريق رسول اللّه ﷺ، ثمّ حنّكه بتمرة، ثمّ دعا له وبرّك عليه، وكان أوّل مولود وُلد في الإسلام»[4]. وكذا كان الأمر مع عبد اللّه بن أبي طلحة الأنصاري[5]، ويحيى بن خلاد[6]، ومحمّد بن ثابت بن قيس[7]، وغيرهم. ولكن تحنيك ابن عبّاس كانت فيه خصوصيّة تتمثّل في أنّ التحنيك كان بريق النبيّ دون أن يخالطه شيء آخر، ولم يكن ذلك إلا إلحاحاً على انتقال علم النبيّ إلى ابن

---

(1) C. Gilliot, « Portrait mythique d'Ibn 'Abbās », p. 143.

(2) عبد الرحيم بوهاها، **طقوس العبور في الإسلام، دراسة في المصادر الفقهيّة**، ص 70.

(3) يقول ابن حجر العسقلاني: «وأنا متمّ: أي قد أتممت مدّة الحمل الغالبة وهي تسعة أشهر. ويطلق متمّ أيضاً على من ولدت لتمام»، **فتح الباري**، ج 7، ص 248.

(4) **صحيح البخاري**، كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبيّ ﷺ وأصحابه إلى المدينة.

(5) **صحيح مسلم**، كتاب الآداب، باب استحباب تحنيك المولود بعد ولادته وحمله إلى صالح يحنّكه، وجواز تسميته يوم ولادته، واستحباب التسمية بعبد اللّه وإبراهيم وسائر أسماء الأنبياء عليهم السلام.

(6) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 2، ص 285.

(7) محمّد بن حبّان البستي، **الثقات**، ج 3، ص 364.

عبّاس دون أن يخلط بشيء آخر أو تشوبه شائبة، فالريق «عنصر جسمانيّ من قبيل الدم»[1] يجب الحرص على صفائه ونقائه.

2. صغر السنّ والتفقّه في الدين

إنّ التبشير بولادة ابن عبّاس وتحنيكه بريق النبيّ وسيلة من الوسائل التي تمّ اعتمادها لتبرير ما يروى عن ابن عبّاس في مجالي التفسير والحديث من أخبار عديدة لا تتماشى مع صغر سنّه عند وفاة النبيّ، لأنّه لم يكن من الممكن أن يتحاشى القدامى الإقرار بصغر سنّ ابن عبّاس زمن الدعوة بحكم حرصهم على التأريخ للصحابة وإثبات تواريخ ولادتهم ووفياتهم، فصنّف ابن الجوزي ابن عبّاس ضمن الطبقة الخامسة من «صفوة الصفوة» «وهم الذين توفّي رسول اللّه ﷺ وهم أحداث الأسنان»[2]، ولكن الاتّفاق في حداثة السنّ لم يمنع من الاختلاف في التحديد فروي عن ابن عبّاس قوله: «قبض النبيّ ﷺ وأنا ابن عشر سنين»[3] وقيل إنّه وُلد «قبل الهجرة بثلاث، وقيل: بخمس، والأوّل أثبت»[4]. وجمع ابن حجر العسقلاني مختلف الأقوال فذكر «وقال ابن عبّاس توفّي رسول اللّه ﷺ وأنا ابن عشر سنين، [...] وقد استشكل عياض قول ابن عبّاس: توفّي رسول اللّه ﷺ وأنا ابن عشر سنين بما تقدّم في الصلاة[5] من وجه آخر عن ابن عباس أنّه كان في حجّة الوداع ناهز الاحتلام. [...] وعنه أيضاً أنّه كان عند موت النبيّ ﷺ ابن خمس عشرة سنة [...] وقد قال عمرو بن عليّ الفلّاس: الصحيح عندنا أنّ ابن عبّاس كان له عند وفاة النبيّ ﷺ ثلاث عشرة سنة قد استكملها [...]. وأسند البيهقي عن مصعب الزبيري أنه كان ابن أربع عشرة وبه جزم الشافعي في الأمّ ثمّ حكى أنّه قيل: ستّ عشرة [...] وأورد البيهقي عن أبي العالية عن ابن عبّاس قرأت المحكم على عهد

---

(1) رجاء بن سلامة، **الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاري ومسلم**، ص 93.
(2) ابن الجوزي، **صفوة الصفوة**، ج 1، ص 746.
(3) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 10، ص 234.
(4) ابن حجر العسقلاني، **الإصابة**، ج 2، ص 322.
(5) أي في كتاب الصلاة من **صحيح البخاري**.

رسول اللّه ﷺ وأنا ابن ثنتي عشرة فهذه ستّة أقوال ولو ورد إحدى عشرة لكانت سبعة [. . .]. والأشهر بأن يكون ناهز الاحتلام لمّا قارب ثلاث عشرة ثم بلغ لمّا استكملها ودخل في التي بعدها»[1]. ورغم الاختلافات فإنّ ما استقرّ عليه الأمر واشتهر أنّ ابن عبّاس كان في الثالثة عشرة عند وفاة النبيّ.

ليست هذه الاختلافات المتعلّقة بسنّ ابن عبّاس عند موت النبيّ إلا صدى لوعي المسلمين بما قد تثيره حداثة سنّه عند وفاة النبيّ من شكوك حول ما يروى عنه في كتب التفسير والحديث، ولذلك وجدت محاولات للارتفاع بسنّه لتبلغ به الحلم وتدرجه في مصافّ الرجال عند انقضاء الدعوة لتقطع الطريقُ أمام المشكّكين. غير أنّ ذلك لم يكن كافياً فسعت الأخبار إلى الإضافة والتدقيق فروى البخاري «عن سعيد بن جبير قال: سئل ابن عبّاس، مثل من أنت حين قبض النبيّ ﷺ؟ قال: أنا يومئذٍ مختون. قال: وكانوا لا يختنون الرجل حتّى يدرك»[2].

ما يلفت الانتباه في خبر البخاري قوله إنّهم «كانوا لا يختنون الرجل حتّى يدرك» لأنّه قول يخالف كليّاً الأحكام الفقهيّة المتعلّقة بالختان التي تذهب في مجملها إلى استحباب عدم التأخير في الختان واشتراط أن يكون قبل البلوغ[3]، ونقول ذلك بقطع النظر عن اختلافات الفقهاء في ما يتعلّق بالختان بعد مرور أسبوع على الولادة وما قد يصحبه من كراهة التشبّه باليهود الذين يختنون في اليوم الثامن كما تنصّ التوراة[4].

يسعى خبر البخاري، فيما نرجّح، إلى تأكيد أمرين الأوّل أنّ ابن عبّاس كان راشداً عند وفاة النبيّ ممّا يجعله صحابيّاً بالمعنى الكامل للصحبة، أمّا الأمر الثاني

---

(1) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 2، ص 84.

(2) **صحيح البخاري**، كتاب الاستئذان، باب الختان بعد الكبر ونتف الإبط.

(3) انظر آراء الفقهاء على مختلف مذاهبهم في تحديد وقت الختان في: عبد الرحيم بوهاها، **طقوس العبور في الإسلام، دراسة في المصادر الفقهيّة**، ص ص 129-134.

(4) جاء في سفر التكوين 17/12 حيث يخاطب الربّ إبراهيمَ: «تختتنون على مدى أجيالكم كلّ ذكر فيكم ابن ثمانية أيّام سواء كان المولود من ذريّتك أم كان ابناً لغريب مشترى بمالك ممّن ليس من نسلك».

فيتعلّق بختانه. والختان مناسبة احتفاليّة[1]، وهو أيضاً طقس من طقوس العبور غاب عن القرآن وحضر في الأحاديث وكتب الفقه، فتمّ تفصيل القول في حكمه ووقته وصفته وطريقة الاحتفال به[2]، فغيّبت أصوله السابقة عن الإسلام ليصبح متجذّراً فيه، بل علامة فارقة بين المسلم وغيره. والملاحظ أنّ كتب الحديث ألحّت إلحاحاً كبيراً على أنّ ابن عبّاس كان مختوناً عند وفاة النبيّ[3]، فيندرج بذلك بالكليّة في المجموعة الإسلاميّة ويعبر من عالم الولدان إلى عالم الرجال فيتمكّن من الرواية عن النبيّ ويجوز له التفسير.

غير أنّ كلّ ذلك لم يكن كافياً وحده لتشريع ما روي عن ابن عبّاس في كتب التفسير، فكثير من الصحابة عايشوا فترة الوحي كلّها، وشهدوا التنزيل وظروفه وكان مع ذلك حضورهم باهتاً في التفسير، فكان لزاماً أن يصبح ابن عبّاس مختصّاً بذلك دون غيره، وفي إطار ذلك الاختصاص يمكننا أن ندرج عديد الأحاديث والأخبار الواردة في فضل ابن عبّاس، وهي في كلّيتها تصبّ في خانة العلم بالقرآن وتأويله فتشدّه إليه شدّاً.

من أكثر الأحاديث تواتراً في ما يتعلّق بابن عبّاس مسألة دعاء النبيّ له بالحكمة والتفقّه في الدين والعلم بالكتاب والتأويل، فكان ذلك الدعاء أساس علم ابن عبّاس واتّخذ المسلمون نبوغه دليلاً على الاستجابة لدعاء النبيّ فذكر الطبري في هذا الصدد: «والذي فيه الإبانة عمّا خصّ اللّه تعالى ذكره نبيّنا ﷺ من الفضل بإجابة دعائه وإعطائه مسألته، وذلك أنّه دعا عليه السلام لابن عمّه عبد اللّه بن عبّاس بأن يعلّمه الحكمة وتأويل القرآن، وأن يفقّهه في الدّين فأعطاه ذلك وأجاب له دعاءه بما دعا به فيه فكان عالماً بالحكمة وتأويل القرآن، فقيها في الدّين مقدَّماً في ذلك، نقّاباً مبرّزاً على أقرانه لا يتقدّمه منهم أحد، بل لا يدانيه ولا يقاربه منهم بشر في أيّامه،

---

(1) Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, p. 217.

(2) عبد الرحيم بوهاها، **طقوس العبور في الإسلام، دراسة في المصادر الفقهية**، ص ص 109-150.

(3) انظر مثلاً: مسند ابن حنبل، مسند بني هاشم، الحديث 2375؛ الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 10، ص 235، ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج 5، ص 244.

يشهد له بذلك الجلّة من أصحاب رسول اللّه ﷺ والتابعين لهم بإحسان»[1].

لقد اشتملت كتب الحديث على صيغ متعدّدة لدعاء النبيّ لابن عبّاس تدور حول الدعاء له بتعلّم الكتاب والتفقّه في الدين وإعطائه الحكمة وتعليمه التأويل[2]. وتكرار المحدّثين لدعاء النبيّ لابن عبّاس يدلّ على محاولة تبرير كثرة ما يروى عنه في مجال التفسير بما يرتقي إلى مقام العقيدة الثابتة عند المسلمين وهو الاستجابة لأدعية النبيّ وسائر الأنبياء ذلك أنّ «اللّه تعالى لمّا فضّل الأنبياء على جميع خلقه بما فوّض إليهم من القيام بحقّه تميّزوا بطلب المصلحة فخُصّوا بإجابة الأدعية ليكون عوناً على ما كلّفهم»[3]. وكانت مصلحة الأمّة أن يكون ابن عبّاس مفسّرها الأوّل والعالم بتأويل الكتاب.

في دعاء النبيّ لابن عبّاس بتعلّم التأويل والتفقّه في القرآن ربط بعالم السماء فالدعاء هو «الرغبة إلى اللّه تعالى»[4]، غير أنّ ذلك الربط استند إلى أخبار أخرى من قبيل أنّ اعتبار ابن عبّاس حَبْر الأمّة وربّانيّها[5] وترجمان القرآن كان مشيئة إلهيّة أعلم اللّه بها نبيّه عن طريق جبريل مَلِك الوحي فقد روي عن ابن عبّاس قوله: «انتهيت إلى النبيّ ﷺ وعنده جبريل فقال له جبريل: إنّه كائن حبر هذه الأمّة فاستوص به خيراً»[6].

---

(1) الطبري، **تهذيب الآثار**، السفر 2، ص ص 171-172.

(2) انظر مثلاً: **صحيح البخاري**، كتاب العلم، باب قول النبيّ ﷺ: اللهمّ علّمه الكتاب، وكذلك: كتاب الوضوء، باب وضع الماء عند الخلاء؛ **مسند ابن حنبل**، مسند بني هاشم، الحديث 2418؛ مقدّمة **سنن ابن ماجة**، الحديث 162.

(3) الماوردي، **أعلام النبوّة**، ص 142.

(4) الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مادّة: (د.ع.ي.).

(5) تؤكّد بعض الأخبار أنّ صفة «حَبر الأمّة» أطلق على زيد بن ثابت قبل أن يُطلق على ابن عبّاس فروي عن أبي هريرة لمّا توفّي زيد قوله: «اليوم مات حبر هذه الأمّة، وعسى اللّه أن يجعل في ابن عبّاس منه خلفاً»، ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 2، ص 138. أمّا اللقب الأكثر شيوعاً في مصنّفات القدامى فهو «ربّانيّ الأمّة» انظر مثلاً: الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 616؛ ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج 5، ص 244، ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 2، ص 368.

(6) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 3، ص 339.

لقد كان الحرص شديداً في الأخبار على ربط ابن عبّاس بجبريل وجعل العلاقة بينهما علاقة خاصّة ليتمّ الربط بين مَلك الوحي ومفسّر الوحي، فكان الإخبار على رؤية ابن عبّاس لجبريل في مناسبتين كما يروي هو عن نفسه: «رأيت جبريل صلوات اللّه عليه مرّتين»[1]، وهو أمر لم يكن متاحاً لكلّ الصحابة وإن علا شأنهم فروي عن ابن عبّاس قوله: «دخلت أنا وأبي على النبيّ ﷺ فسلّم عليه أبي فلم يرجع إليه شيئاً، فلمّا رجع إلى البيت قلت: يا أبه أما رأيت الرجل عنده بين يديه يحدّثه؟ فرجع إليه وهو ثقيل مخافة أن يكون عرض لي شيء. قال: فدخل على النبيّ ﷺ فسلّم عليه وانبسط إليه وقال: دخلت عليك فسلّمت فلم تردّ عليّ وزعم ابني أنّه رأى معك رجلاً يحدّثك، فقال: رأيته؟ قلت: نعم. قال: ذاك جبريل»[2].

ما ترمي إليه الأخبار من وراء رؤية ابن عبّاس لجبريل هو شدّه إلى القرآن وفهمه، غير أنّ الرواة لم يهملوا خصوصيّة ملك الوحي الذي يجب أن تكون علاقته مقتصرة على الأنبياء دون غيرهم، وحتّى تبقى حكمة ابن عبّاس دون مقام النبوّة، فالحكمة هي «الإصابة في غير نبوّة»[3]، ولذلك أرجعت الأخبار ما أصاب ابن عبّاس في آخر عمره من عمى[4] إلى رؤية جبريل وهو ما يذكره الخطيب البغدادي عن ابن عبّاس: «بعثني أبي العبّاس إلى النبيّ ﷺ فجئت وعنده رجل فقمت خلفه، فلمّا قام الرجل التفت إليّ فقال: يا حبيبي، متى جئت؟ قلت: منذ ساعة. قال: فرأيت عندي أحداً؟ قلت: نعم، الرجل. قال: ذاك جبرائيل، ما رآه أحد إلا ذهب بصره إلا أن يكون نبيّاً، وأنا أسأل اللّه أن يجعل ذلك في آخر عمرك، اللهمّ فقّهه في الدّين، وعلّمه التأويل، واجعله من أهل الإيمان»[5].

يحمل الخبر بالإضافة إلى مسألة رؤية جبريل عيناً واقتران ذلك بدعاء النبيّ لابن عبّاس بتعلّم التأويل تبريراً لما أصاب ابن عبّاس من عمى في آخر عمره وهو ما

---

(1) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 2، ص 370.
(2) الطبري، **تهذيب الآثار**، السفر 2، ص 171.
(3) **صحيح البخاري**، كتاب فضائل أصحاب النبيّ ﷺ، باب ذكر ابن عبّاس رضي اللّه عنهما.
(4) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 3، ص 189.
(5) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج 14، ص 434.

أكّدته كتب التراجم[1]، وبذلك تتحوّل محنة العمى إلى نعمة باعتبار أنّها لم تكن سوى نتيجة لرؤية ملك الوحي جبريل. وبلغت صورة ابن عبّاس كمالها الأخير بموته الذي تعدّدت في شأنه الأخبار.

3. وفاة المفسّر

روي عن «عبد اللّه بن يامين عن أبيه قال: شهدت جنازة ابن عبّاس، ومات بالطائف، فلمّا انتهي به إلى الحفيرة جاء طائر أبيض يقال له الغرنوق حتّى دخل في جوف النعش ولم ير»[2]. وتضيف روايات أخرى عنصراً آخر تمثّل في قراءة الآيات الأربع الأخيرة من سورة الفجر 89 وهو ما جاء في رواية عن «عن سعيد بن جبير قال: مات ابن عباس بالطائف فشهدت جنازته فجاء طير لم ير على خلقته ودخل في نعشه فنظرنا وتأمّلنا هل يخرج فلم ير أنّه خرج من نعشه فلمّا دفن تليت هذه الآية على شفير القبر ولا يدري من تلاها: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى * وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾[3]. قال: وذكر إسماعيل بن عليّ ونصف بن عليّ أنّه طير أبيض»[4]. وأضافت روايات أخرى تدقيقاً متعلّقاً بالطائر المتحدّث عنه في الخبرين فذكرت جهة قدومه وهو ما أفصح عنه خبر جاء فيه: «لمّا خرج نعش ابن عبّاس جاء طائر أبيض عظيم من قِبَل وجّ حتّى خالط أكفانه فلم يدر أين ذهب فكانوا يرون أنّه علمه»[5].

تحتوي هذه الأخبار على عنصر ثابت يتعلّق بموت ابن عبّاس أو بجنازته على وجه التحديد وهو حضور طائر داخل أكفانه أو دخل قبره ولم يُر بعد ذلك، هذا بالإضافة إلى ما سمعه المشيّعون من تلاوة آيات الفجر 89/ 27-30. ولقد لمسنا حرصاً على التدقيق في ما يتعلّق بهذا الطائر وإذا ما جمعنا ما حُدّد به في الأخبار

---

(1) راجع مثلاً: ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 3، ص 189.
(2) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 10، ص 236.
(3) الفجر 89/ 27-30.
(4) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 626.
(5) ابن حجر، **الإصابة**، ج 2، ص 326.

وجدنا أنّه غرنوق أبيض قادم من جهة وجّ.

تجدر الإشارة بداية إلى تعدّد الإحالات الرمزيّة للطائر في تاريخ الأديان[1]، فكان الطير «واسطة بين العالمين العلوي والسلفي دليلاً معلّماً ومطيّة ورسولاً»[2]، ذلك أنّ «للطيور دوماً من الصفات ما يجعلها أقرب إلى عالم السماء منها إلى عالم الأرض لما خصّت به من أجنحة تمكّنها من الطيران والاتّصال بالأفق الأعلى»[3] ومن بين ما يشير إليه خلود الروح وهذا أمر نقف له على صدى في القرآن[4]. ونجد له أيضاً إشارات في كتب الحديث فقد روي عن الرسول قوله: «إنّما نسمة المؤمن طير يعلق في شجر الجنّة حتّى يرجعه اللّه إلى جسده يوم يبعثه»[5]. ويروى أيضاً أنّ عبد اللّه بن مسعود سئل عن الآية: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ فقال: «أما إنّا قد سألنا عن ذلك فقال: أرواحهم في جوف طير خضر، لها قناديل معلّقة بالعرش تسرح من الجنّة حيث شاءت»[6].

لئن كان الطائر محيلاً على الروح وخلودها أمراً غير خاصّ بابن عبّاس فإنّ ما اختصّ به هو تلك التدقيقات المتعلّقة بالطير فقد ذكر أنّه غرنوق، وهو مفرد غرانيق، ذلك النوع من الطير الذي كانت له مكانة مقدّسة عند العرب قبل الإسلام ونستحضر

---

(1) انظر إحالات بعض الطيور الرمزيّة كالديك والحمامة والبدرج والطاووس والغراب والخطاف في: محمّد عجينة، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها**، ص ص 296-304.

(2) **المرجع نفسه**، ص 341.

(3) **المرجع نفسه**، ص 320.

(4) C. Gilliot, « Portrait mythique d'Ibn 'Abbās », p. 148.

وقد أحال جيليو هناك على آية البقرة 2/ 260 حيث كان الطير مثالاً على كيفيّة إعادة الحياة من جديد: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، وأحال جيليو أيضاً على سبأ 34/ 49، والملك 67/ 19، ولم نقف في الآيتين على ما يشير فيهما إلى اقتران الطير بالروح وخلودها، بل لا ذكر في أولى الآيتين للطير على الإطلاق.

(5) **موطّأ مالك**، كتاب الجنائز، باب جامع الجنائز.

(6) **صحيح مسلم**، كتاب الجهاد، باب بيان أنّ أرواح الشهداء في الجنّة وأنّهم أحياء عند ربّهم يرزقون.

هنا أمر الغرانيق التي ألقيت في روع محمّد واستبشار أهل مكّة بذكرها فروي عن سعيد بن جبير: «قرأ رسول اللّه ﷺ بمكّة ﴿وَالنَّجْمِ﴾ فلمّا بَلَغَ ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى﴾ ألقى الشيطان على لسانه: تلك الغرانيق العلى وإنّ شفاعتهنّ لترتجى، فقال المشركون: ما ذكر آلهتنا بخير قبل اليوم فسجد وسجدوا»[1]. لقد ارتبطت الغرانيق إذن عند العرب بعالم الآلهة وهي «في الأصل الذكور من طير الماء [. . .] وكانوا [أي العرب قبل الإسلام] يزعمون أنّ الأصنام تقرّبهم من اللّه عزّ وجلّ وتشفع لهم إليه، فشبّهت بالطيور التي تعلو وترتفع في السماء»[2]. وكانت قريش تطوف بالكعبة وتذكر الغرانيق وتعتبرها بنات اللّه اللائي يشفعن إليه[3].

ويبدو أنّ المسلمين قد احتفظوا للغرانيق ببعض ما كان لها من قداسة وربط بعالم السماء قبل الإسلام[4]، غير أنّها لم تكن الشيء الوحيد الذي بقي راسخاً في ما يتعلّق بأخبار موت ابن عبّاس ودفنه، ومن ذلك ما ذهب إليه جيليو من اعتبار أنّ خبر ابن قتيبة الذي جاء فيه أنّ ابن الحنفيّة صلّى على ابن عبّاس وكبّر عليه أربعاً وجعل خيمة فوق قبره دليلاً على تواصل بعض العادات السابقة عن الإسلام، لأنّ وضع الخيمة على القبر من عادات الجاهليّة التي حوربت لاحقاً دون النجاح التامّ في القضاء عليها[5].

وحدّدت الأخبار لون الغرنوق الذي داخل أكفان ابن عبّاس فكان أبيض، وهو تحديد يحمل العديد من الرمزيّات. فالأبيض صفة اليد القويّة الخيّرة، وهو صفة

---

(1) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 8، ص 439.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة: (غ.ر.ن.ق.).

(3) الكلبي، **كتاب الأصنام**، ص ص 34-35.

(4) يقول محمّد عجينة في معرض حديثه عن أساطير الحيوان وما يتّصل بها من معتقدات مختلفة: «وقد استمرّت بعض تلك المعتقدات والتصوّرات الأسطوريّة ذات الصلة بالحيوان في ظلّ الإسلام ممّا يدلّ على مدى تغلغلها في عالم العرب ونظامهم الفكري فبقي بعضها في شكل عادات وممارسات نُسيت أصولُها ومبادئها وتسلّل جانب منها إلى بعض الخطابات التي تعتبر مؤسّسة للحقيقة»، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها**، ص 279.

(5) C. Gilliot, « Portrait mythique d'Ibn ʿAbbās », p. 149.

للموت المفاجئ دون ألم وفزع. وحين يرتبط الأبيض بلون الشعر فإنّ في ذلك دلالة على الحكمة والعلم والمعرفة[1]. للأبيض إذن دلالات إيجابيّة عند العرب حافظ عليها في الإسلام ودلّ القرآن على ذلك فكان ﴿ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾[2] في رحمة اللّه وغفرانه، وطيف عليهم في جنّتهم ﴿بِكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ * بَيْضَآءَ لَذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ﴾[3] وتمتّعوا بالحور اللاّئي كنّ ﴿كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ﴾[4]. لم يكن بياض الطائر إذن إلا ربطاً مع الجنّة التي سيسكنها ابن عبّاس، وهو كذلك ربط مباشر مع عالم القداسة فقد كان البراق الذي عرج بالنبيّ دابّة بيضاء[5]. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ الأبيض هو لون اللبن الذي اقترن في الحديث بالفطرة فقد روي في معرض الإخبار عن المعراج: «وأتيت بإناءين أحدهما لبن والآخر خمر فقال لي: خذ أيّهما شئت. فأخذت اللبن فشربته فقيل: هديت الفطرة أو أصبت الفطرة»[6].

ويتدعّم الربط بالمقدّس في ما يتعلّق بموت ابن عبّاس بالجهة التي أتى منها الطائر، فقد جاء في الأخبار أنّه قدم من قِبل وجّ وهو واد بالطائف بلغ مرتبة القداسة عند المسلمين فقد روي «أنّ آخر وطأة وطئها الرحمان عزّ وجل بوجّ»[7]، وغدا وادي وجّ حرماً فقال «ابن القيّم: إنّ وادي وجّ، وهو واد بالطائف، حرَمٌ، يَحْرُمُ صيده وقطع شجره»[8]، ورفع تحريمه إلى الرسول فروي «عن الزبير رضي اللّه عنه قال: أقبلنا مع رسول اللّه ﷺ من ليلة حتّى إذا كنا عند السدرة وقف رسول اللّه ﷺ في طرف القرن الأسود حذّرنا فاستقبل نخباً ببصره، يعنى وادياً، ووقف حتّى اتّفق الناس كلّهم ثمّ قال: إنّ صيد وجّ وعضاهه حرم محرّم للّه»[9].

---

(1) Abdelwahab Bouhdiba, « Les Arabes et la couleur », in *Culture et société*, pp. 82-83.

(2) آل عمران 3/ 107.

(3) الصافات 37/ 46.

(4) الصافات 37/ 49.

(5) **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول اللّه ﷺ إلى السماوات وفرض الصلوات.

(6) **سنن الترمذي**، كتاب تفسير القرآن عن رسول اللّه، باب ومن سورة بني إسرائيل.

(7) **مسند ابن حنبل**، مسند الشاميّين، الحديث 17112.

(8) آبادي، **عون المعبود**، ج 6، ص 11.

(9) **مسند ابن حنبل**، مسند العشرة المبشّرين بالجنّة، الحديث 1419.

لقد شكّلت أخبار موت ابن عبّاس نسيجاً قصصيّاً فجعلت منه موتاً يحاكي موت العظماء والأبطال والقدّيسين[1]، وجعلته «موتاً جميلاً» يقود إلى الجنّة مباشرة، وصورة الموت هذه متكرّرة في الأدبيّات الإسلاميّة استند إليها المحدّثون وأصحاب السير والمؤرّخون الذين صوّروا موت العظماء من الأنبياء والساسة وعلماء الدّين موتاً جميلاً، وعلى عكس ذلك قاموا بتصوير موت بشع بالنسبة إلى الخارجين على السلطان أو المارقين عمّا اعتبروه اعتقاداً قويماً[2].

---

(1) C. Gilliot, « Portrait mythique d'Ibn ʿAbbās », p. 149.

(2) انظر أنموذجا لذلك في: محمّد الخبو، «الموت الجميل للملوك في "تاريخ الأمم والملوك" لأبي جعفر محمّد بن جرير الطبري»، ضمن أعمال ندوة **أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري**، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، 2003-2004. (نشرت أعمال الندوة سنة 2005)، ص ص 351-367.

الفصل الثالث

الرواية عن النبيّ

« Les aspects les plus importants de la Tradition sont ceux qui nous montrent comment les éléments religieux du monde musulman se comportèrent à l'égard des circonstances et des conditions politiques où se trouvait l'Islam ».

I. Goldziher, *Études sur la tradition islamique*, p. 107.

لا يستقيم التفسير إلا في ظلّ الرواية عن النبيّ، بل لا يستقيم أيّ علم من العلوم الإسلاميّة إلا في ظلّه، فلئن اعتبر الرسول مفسّراً في المنظور الإسلاميّ العامّ، وتمّ التشريع بواسطة ما روي عنه من أحاديث لتفسير القرآن كما مرّ بنا، فإنّ الأمر لا يختلف كثيراً مع باقي العلوم المتشكّلة في التاريخ على التدريج، فقد كان الحديث والسنّة عموماً[1] عمدة في التشريع الإسلاميّ[2]، وفي علم الكلام[3]، وفي

(1) لن نخوض هنا في ما يطرحه مفهوماً الحديث والسنّة من إشكاليّات وخاصّة في ما يتعلق بتداخل المفهومين «فقد تطوّر معناهما تطوّراً ملحوظاً وأصبحا يدلاّن في الأغلب على المدلول نفسه أو على مدلولين متقاربين، فيُستعمل أحدهما مكان الآخر، ويُقصد منهما أقوال الرسول وأفعاله وإقراراته كما أثبتتها مجاميع الحديث المعتمدة لدى أهل السنّة والمدوّنة في القرن الثالث الهجريّ»، عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 176.

(2) راجع: حمّادي ذويب، **السنة بين الأصول والتاريخ**، والكتاب في الأصل بحث لنيل شهادة التعمّق في البحث بعنوان: **السنّة أصلاً من أصول الفقه إلى نهاية القرن الخامس الهجري**، (مرقون بكلّيّة الآداب بمنّوبة، 1993).

(3) ظهرت مصنّفات كثيرة تحمل عنوان السنّة تمثّل جمعاً لما روي عن النبيّ غير أنّ الغاية منها جداليّة كلاميّة بالأساس تدور محاورها حول القضايا الكلاميّة المختلف في شأنها بين الفرق الإسلاميّة، وكانت الأحاديث في هذه المصنّفات تأييداً لاعتقاد معيّن في الكلام ومن بين تلك المصنّفات يمكن الإشارة إلى كتاب **السنة** لابن أبي عاصم (ت 287 هـ) الذي كان جمعاً =

ما عُرف أيضاً بالتصوّف السنّيّ[1].

وبحكم هذا الحضور البارز للحديث النبويّ في شتّى العلوم الإسلاميّة، وهو حضور يضاهي حضور النصّ القرآنيّ بل يفوقه أحياناً ممّا جعله يعامل معاملة القرآن[2]، انبرى المسلمون يدافعون عن حجّيّته نظراً إلى المطاعن الكثيرة التي وجّهت إليه قديماً وحديثاً. وقد وقفنا في مصنّفات القدامى على الكثير من تلك المطاعن التي لا تتعلّق فقط بالأسانيد بل بالمتون أيضاً، ومن ذلك النصّ الدّال الذي أثبته الرازي في «المحصول» أثناء عرضه لأقوال الطاعنين في الأخبار ورواتها: «قالوا: إنّا نعلم بالضرورة أنّ الرسول ﷺ متى كان يشرع في الكلام فالصحابة ما كانوا يكتبون كلامه من أوّله إلى آخره لفظاً، وإنّما كانوا يسمعونه، ثمّ يخرجون من عنده، وربّما روَوْا ذلك الكلام بعد ثلاثين سنة. ومن المعلوم أنّ العلماء الذين تعوّدوا تلقّف الكلام، ومارسوه، وتمرّنوا عليه لو سمعوا كلاماً قليلاً مرّة واحدة فأرادوا إعادته في تلك الساعة بتلك الألفاظ، من غير تقديم ولا تأخير، لعَجَزوا عنه، فكيف الكلام الطويل بعد المدّة المتطاولة من غير تكرار ولا كتابة. ومن أنصف قطع بأنّ هذه الأخبار التي رووها ليس بشيء من ألفاظها لفظ الرسول ﷺ.

= للأحاديث المنكرة للبدعة والحاثّة على الاتّباع، وكذلك الأحاديث المرويّة في وجوب الإيمان بالقضاء والقدر، ومسألة أطفال المشركين، ورؤية اللّه يوم القيامة، وكلام اللّه، والقول في العرش والاستواء، والشفاعة، والوعد والوعيد، والقول في الخلافة والخلفاء، وتعديل كلّ الصحابة، وتفضيل قريش وغيرها من المسائل التي اندرجت تباع ضمن المباحث الكلاميّة.

(1) راجع: محمّد حمزة، «التصوّف السنّيّ بين الاستقطاب والإقصاء»، ضمن: **المركز والهامش في الثقافة العربيّة**، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، 1995، ص ص 263-280. وانظر أيضاً بحثنا: «مرجعيّات ابن خلدون في تنظيره للتصوّف السنّيّ»، ضمن: **مرجعيات ابن خلدون ومصادر تفكيره**، منشورات المعهد العالي للغات بتونس، 2007، ص ص 387-404.

(2) يقول عبد المجيد الشرفي: «إنّ الحديث قد عُومل معاملة القرآن، واعتبُر وإيّاه على رتبة واحدة، فيُتشبَّث بحرفيّته، ويُحفظ عن ظهر قلب، ويُقرأ من دون تدبّر، ويُحتفل بختمه للتبرّك، ونَجم عن ذلك أنْ بُحِث فيه، في نطاق الفقه بالخصوص، عن الناسخ والمنسوخ، وعن الخاص والعام، وعن المجمل والمبيّن، وعن المطلق والمقيّد .. وما إلى ذلك من المباحث المعهودة في علوم القرآن من دون مراعاة للاحترازات المشروعة المتعلقة بظروف تدوينه»، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ص 171-172.

ثمّ من يعيد الكلام بعد هذه المدّة لا يمكنه أن يعيد معناه بتمامه فإنّ الإنسان مظنّة النسيان، بل يعيد إلا بعضه»[1].

لقد أثبتنا هذا النصّ، على طوله، لدلالته على أنّ مِن القدامى مَن كان على وعي بما تطرحه الروايات عن النبيّ من إشكاليّات لا تتعلّق بالأسانيد فحسب بل أيضاً بالمتون[2]، ولذلك ظهر أعلام كُثر من مذاهب شتّى ومن بينهم سنّيّون رفضوا سلطة الحديث[3]. وما المصنّفات التي ظهرت في وقت يمكن اعتباره مبكّراً في التاريخ الإسلاميّ لدرء ما اعتبر مختلفاً أو مشكلاً في الحديث إلا دليل على ذلك، فمثل هذه المصنّفات لا يتعلّق محتواها بالأسانيد بل بمحاولة التوفيق بين الأحاديث التي عدّت صحيحة وأبرز ظاهرها التضارب مع القرآن أو مع أحاديث أخرى أو كذلك مع العقائد السنّيّة بالخصوص، ونذكر على سبيل التمثيل على تلك المصنّفات **كتاب اختلاف الحديث** للشّافعي (ت 204 هـ)، وهو من أقدم ما وصلنا في هذا الموضوع[4]، وكتاب **تأويل مختلف الحديث** لابن قتيبة (ت 276 هـ)، ولعلّه أشهر ما وصلنا في هذا المبحث، وكانت الغاية منه تأويل ما روي عن النبيّ من أحاديث يظهر فيها تعارض في ما بينها، أو مع القرآن أو مع العقائد الكلاميّة، مصدّراً كتابه بذكر مطاعن عديدة وُجّهت إلى الحديث وأصحابه قبل محاولة الجمع بين الأحاديث

---

(1) الرازي، **المحصول في علم الأصول**، م 2، ص 151.

(2) انظر نماذج من الطعون الموجّهة ضدّ الأخبار والأحاديث ورواتها في: ناجية الوريمّي، «موقف الخوارج من الأخبار»، **حوليات معهد بورقيبة للغات الحية**، العدد 3، (1998)، وكذلك: بسّام الجمل، «مطاعن النظّام في الأخبار ورواتها»، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد 44، (2000)، ص ص 109-138.

(3) راجع الفقرة التي خصّصتها ناجية الوريمّي بوعجيلة لـ: «نقد سلطة الحديث وتوظيفها» ضمن بحثها: **في الائتلاف والاختلاف، ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلاميّ القديم**، ص ص 174-198، واختارت الوقوف على «رفض توظيف الحديث عند بعض أهل السنّة»، ص ص 175-180؛ «نقد الخوارج لسلطة الحديث»، ص ص 180-191؛ «نقد المعتزلة لسلطة الحديث: النظّام أنموذجاً»، ص ص 191-198. ولعلّ موقف الشيعة كان أيضاً جديراً بالاهتمام.

(4) الكتاب على هامش الجزء السابع من كتاب **الأمّ**، القاهرة، المطبعة الأميريّة، 1325 ؟ .

التي يرى فيها المخالفون التناقض[1]. وفي الغرض نفسه ألّف الطحاوي (ت 321 هـ) كتاب **مشكل الآثار**[2]. وصنّف في الموضوع أيضاً ابن فورك (ت 406 هـ) **كتاب مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة**، وهو مصنّف كانت الغاية منه تأويل الأحاديث التي يفهم منها التشبيه حتّى تنسجم المرويّات مع عقيدته الأشعريّة دون الطعن في صحّة الأخبار[3].

تدلّ مثل هذه المصنّفات على الشكوك التي كانت تحوم بصحّة ما رُوي عن النبيّ الذي لم يقف عند حدود القرون الأولى لاتّساع الخلاف الناجم عن التعارض في الأخبار[4]. «ودرءاً لهذا التعارض، وسعياً إلى التوفيق بين الروايات، نهضت ثلّة من العلماء المتأخّرين كالمازري (ت 536 هـ)، والنووي (ت 676 هـ)، والعسقلاني (ت 852 هـ)، والقسطلاني (ت 923 هـ) بـ «شرح» مجاميع الحديث، فبذلوا جهوداً جبّارة في الدفاع عنه وتقديمه في صورة تنسجم وما استقرّ من العقائد والأحكام والمقالات، موظّفين في ذلك أقصى ما يمكن من المعارف اللغويّة والتاريخيّة»[5].

لقد كانت هذه الجهود المبذولة ترمي إلى إثبات حجّيّة الحديث لا التشريعيّة فحسب بل أيضاً في العقائد والسلوك والتصوّرات في مقابل المواقف الكثيرة الطاعنة في تلك الحجّيّة إلى الحدّ الذي جعل بعض الأعلام المشهورين المعدودين من أهل السنّة يعتبرون الحديث شرّاً نظراً إلى تضخّم المرويّات عن النبيّ ولا أدلّ على ذلك

---

(1) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص ص 17-86. وانظر أيضاً:
G. Lecomte, *Ibn Qutayba, l'homme, son œuvre, ses idées*, p. 259.

(2) طبع بالهند سنة 1333 هـ.

(3) نشره دانيال جيماريه (Daniel Gimaret) سنة 2003، وقد صدر عن المعهد الفرنسي للدّراسات العربيّة بدمشق.

(4) ينبئ قول ابن الصلاح (ت 643 هـ) في صدر مقدّمته الشهيرة لعلوم الحديث بأنّ الاهتمام بالحديث قد شارف على الانقراض في عصره وهو ما حفّزه على تصنيف مقدّمته حيث يقول: «ولقد كان شأن الحديث في ما مضى عظيماً، عظيمة جموع طلبته، رفيعة مقادير حفّاظه وحملته. وكانت علومه بحياتهم حيّة، وأفنان فنونه ببقائهم غضّة، ومغانيه بأهله آهلة، فلم يزالوا في انقراض، ولم يزل في اندراس، حتّى آضت به الحال إلى أن صار أهله شرذمة قليلة العَدد، ضعيفة العُدد...»، ص ص 145-146.

(5) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 180.

من موقف سفيان الثوري الذي نُسب إليه قوله: «لو كان في هذا الحديث خير لنقص كما ينقص الخير، ولكنّه شرّ فأراه يزيد كما يزيد الشرّ»[1].

وإذا انتقلنا إلى العصر الحديث فإنّه يمكننا القول إنّ أغلب مواقف المحدثين المسلمين[2] من الحديث النبويّ لم تشذّ عن مواقف أغلب القدامى سواء بالنسبة إلى المدافعين التمجيديّين، أو كذلك بالنسبة إلى الطاعنين في صحّة الحديث النبويّ وحجّيّته[3]، واللافت للنظر أيضاً في هذه المواقف أنّها اندرجت في كثير من الأحيان في إطار سجاليّ يغلب عليه الجدل. وقد كان ذلك الجدل أحياناً ملتبساً بالموقف العقائديّ ويمكن التمثيل عليه بكتاب شيعيّ وضعه مرتضى العسكري وهو **خمسون ومائة صحابي مختلق**، ولم تكن الغاية منه سوى دحض مقالة أهل السنّة في الصحبة والصحابة وما ينجرّ عن ذلك من طعن في تعديلهم على الإطلاق ويكون ذلك باباً

---

(1) ابن عبد البرّ، **جامع بيان العلم وفضله**، ص 402. وانظر هناك كامل باب ذكر من ذمّ الإكثار من الحديث دون التفهّم له والتفقّه فيه، ص ص 395-413، وفيه آثار كثير تتّهم المشتغلين برواية الأحاديث والإكثار منها.

(2) لن نطيل هنا في استعراض هذه المواقف لخروجها عن إطار بحثنا أوّلاً، ولأنّها كانت موضوع دراسة أنجزها محمّد حمزة بعنوان **الحديث النبويّ ومكانته في الفكر الإسلاميّ الحديث**، حيث تطرّق إلى عدّة قضايا تمسّ الحديث النبويّ في العصر الحديث كالمسائل المرتبطة بالمفاهيم والمصطلحات، وتدوين الحديث، وحجّيّته، ومراتب تحمّله، وغير ذلك من المسائل. وقد كان عمل حمزة مسبوقاً بما أنجزه يونبل (Juynboll) عند نظره في المجادلات حول صحّة الحديث في مصر في العصر الحديث:
The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt, Brill Leiden, 1969.

(3) يذهب محمّد حمزة إلى أنّ المفكّرين المسلمين المعاصرين الذين أعادوا النظر في الحديث النبويّ ومنزلته قد «حاولوا استئناف النظرة النقديّة التي كان دشّنها المعتزلة في موضوع نقد الخبر ومدى أمانة نقلته، وبالخصوص عدالة الصحابة»، «فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخيّ»، ضمن: **المسلم في التاريخ**، أعمال دورة الدار البيضاء، 25-27 مارس 1998، ص 77. ويفصّل قوله في الهامش الثاني، ص 106 فيقول: «نعني أنّ النظرة النقديّة للحديث (كذا) النبويّ التي ظهرت منذ بداية هذا القرن [المقصود القرن العشرين] مع محمّد عبده ورشيد رضا وتوفيق صدقي، ثمّ في ما بعد مع طه حسين وأحمد أمين، هي في جانب كبير منها استعادة لمواقف المعتزلة من الخبر ومن رواته التي نقلها إلينا خصومهم من أهل الحديث».

شارعاً للطعن في المرويّات والأخبار الواردة عنهم. غير أنّ الجدل أيضاً كان أحياناً أخرى في إطار المذهب السنّيّ بل داخل المؤسّسة الدينيّة نفسها ولا أدلّ على ذلك من الردود الكثيرة التي كانت على كتاب الشيخ الأزهري محمود أبو ريّة «أضواء على السنّة المحمّديّة، أو دفاع عن الحديث»[1]، وقد قام هو بدوره بالردّ على مخالفيه بتأليف كتاب آخر عنوانه «شيخ المضيرة، أبو هريرة»، الذي استوجب بدوره ردوداً أخرى.

ما لفت انتباهنا في مصنّفات القدامى المدافعة عن الحديث أو الطاعنة فيه، وفي مؤلّفات المُحدثين هو ثبات المباحث. وفي إطار ذلك الثبات كان أبو هريرة عنصراً شبه قارّ لكثرة حضوره في الأسانيد، فهو أكثر من روى عن النبيّ إطلاقاً، عدّله الأغلب وجرّحه البعض. بل إنّ الدراسات العلميّة والأكاديميّة لم تخل من فصول خاصّة بأبي هريرة[2]. هذا علاوة على المشتغلين بالحديث من غير أهل السنّة والذين

---

(1) لن نطيل في التعرّض إلى الردود لذلك نمثّل عليها بما كتبه عبد المنعم صالح العليّ عزّي، في كتابه: **دفاع عن أبي هريرة**، حيث اتّهم أبا ريّة بأبشع التهم ودعاه إلى التوبة، وأرجع انتشار كتب أبي ريّة إلى مؤامرات اليهود والمستشرقين فيقول: وكان من دقّة كيد هؤلاء اليهود والمستشرقين أنّهم بالإضافة إلى استغلالهم من تطوّع لنشر سمومهم من تلامذتهم قد استأجروا بعض ذوي الذمم الخربة فدفعوهم إلى هذا الميدان يكتبون ويجمعون الجمل المقطوعة والعبارات المبتورة ليتّخذوا منها تكأة في باطلهم وافترائهم [. . .] كما صنع الشيخ محمود أبو ريّة الذي ظهر له في مصر كتاب ما لبث أن طبع مرّة أخرى لأنّ اليهود اشتروا نسخه الأولى ووزّعوها، وهذا بعض التعويض لصاحبه، وما خفي من تعويض أكثر ممّا ظهر، واسم كتابه **«أضواء على السنّة المحمّديّة»**، ص ص 8-9.

(2) تعرّض يونبل عند دراسته لصحّة الحديث والجدل حولها في مصر الحديثة في الباب السادس لمسألة العدالة، وخصّص فصلاً منه بعنوان: «الجدل حول عدالة أبي هريرة»،
The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt, pp. 62-99.
وكذلك كان أبو هريرة محور حديثه عند البحث في مسألة تعديل الصحابة في كتاب ثان له يتعلّق بالحديث النبويّ عموماً، (*The Muslim Tradition*, pp. 190-206) ولم يختلف الأمر مع محمّد حمزة عند نظره في إشكاليّة الصحبة فخصّص حيّزاً هامّاً لأبي هريرة بحكم التعرّض له مبحثاً قارّاً في مؤلّفات المشتغلين بالحديث النبويّ في العصر الحديث، انظر: **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلاميّ الحديث**، ص ص 97-116. وحضر أبو هريرة أيضاً عند النظر في «تفاوت الرواية بين المبشّرين بالجنّة وغيرهم من الصحابة» في بحث عليّ كريّم، =

لم يختلف الأمر معهم ففي إطار نقدهم للأحاديث السنّيّة كان أبو هريرة باباً من أبواب الطعن في مجاميع الأحاديث السنّيّة وإن كانت عالية الرتبة[1].

1. المطاعن على أبي هريرة

وكان المدخل الأبرز للطعن في مرويّات أبي هريرة هو الكمّ الهائل ممّا رواه من أحاديث، فكان أكثر الصحابة رواية[2] ممّا لا يتناسب مع قصر مدّة صحبته للنبيّ، فقد ملأ أبو هريرة الدنيا حديثاً وشغل الناس[3] رغم الفترة القصيرة التي قضّاها مع النبيّ لتأخّر إسلامه، فقد أسلم أبو هريرة عام خيبر أي في السنة السابعة

= **المبشّرون بالجنّة وأثرهم في رواية الحديث**، (بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة، مرقون بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة، 2004)، ص ص 122-123.

(1) انظر على سبيل المثال: الميرزا فتح اللّه بن محمّد جواد الأصبهاني، **القول الصراح في البخاري وصحيحه الجامع**، ص ص 226-236.

(2) هذا ما اتّفقت عليه المصادر القديمة والدراسات الحديثة رغم الاختلاف في عدد مرويّات أبي هريرة، ولم نقف إلا على خبر واحد للبلاذري يحرّك هذا الاتّفاق جاء فيه: «قيل لعليّ: ما بالك أكثر أصحاب النبيّ ﷺ حديثاً؟ فقال: لأنّي كنت إذا سألته أنبأني، وإذا سكتّ ابتدأني»، **كتاب جمل من أنساب الأشراف**، ج 2، ص 351.

(3) قدّم بسّام الجمل جدولاً إحصائيّاً حدّد فيه عدد مرويّات ابن عبّاس وأبي هريرة في كتب الحديث التسعة دون اعتبار المكرّرات فكان نصيب أبي هريرة 161 حديثا في موطّأ مالك، و992 في **صحيح البخاري**، و976 في **صحيح مسلم**، و3866 في مسند **ابن حنبل**، و255 في سنن الدارمي، و613 في سنن ابن ماجة، و571 في **سنن الترمذي**، و511 في سنن أبي داود، و624 في **سنن النسائي**، بسّام الجمل، **الإسلام السنّي**، ص 58. وهذه الأرقام تدلّ على تضخّم روايات أبي هريرة على الرغم من عدم توافقها مع أرقام أخرى تقدّمها المصادر القديمة، غير أنّ المرويّات عنه تبقى في كلّ الأحوال ضخمة حيث يقول السيوطي إنّ مرويّات أبي هريرة بلغت «خمسة آلاف وثلاثمائة وأربعة وسبعين حديثاً، اتّفق الشيخان منها على ثلاثمائة وخمسة وعشرين، وانفرد البخاري بثلاثة وتسعين، ومسلم بمائة وتسعة وثمانين»، **تدريب الراوي**، ج 2، ص ص 216-217، وبذلك تكون روايات أبي هريرة في الصحيحين حسب السيوطي 607 حديثاً، في حين أنّها حسب إحصاء بسّام الجمل 1898. هذا «وقد ذكر أبو محمّد بن حزم أنّ مسند بقيّ بن مخلد قد احتوى من حديث أبي هريرة على 5374 روى منها البخاري 446»، محمود أبو ريّة، **أضواء على السنّة المحمّديّة**، ص 208، في حين أنّ مرويّاته في البخاري حسب السيوطي 418.

للهجرة، مثلما يشير إلى ذلك ابن سعد في طبقاته: «قدم أبو هريرة سنة سبع والنبيّ ﷺ بخيبر فسار إلى خيبر حتّى قدم مع النبيّ ﷺ إلى المدينة»[1]. وقد كان تأخّر إسلام أبي هريرة باباً للطعن فيه وفي ما يرويه من أحاديث، وهو ما ألحّ عليه أبو ريّة عند حديثه عن تأخر إسلام أبي هريرة استناداً إلى خبر ابن سعد[2]، مفصّلاً سبب تأخّر قدومه على النبيّ عشرين سنة كاملة في كتابه **شيخ المضيرة** إلى فقره ورغبته في التخلّص منه «فإذا ما انتهى إلى مسمعه أنّ نبيّاً ظهر بمكّة بدين يدعو إلى مساعدة البائسين، وسدّ عوز المحتاجين، فإنّه ولا ريب يغتبط بذلك ويشرق قلبه فرحاً»[3].

غير أنّ ما ذهب إليه يحمل عيبين على الأقلّ، الأوّل أنّه ذكر أنّ أبا هريرة سارع إلى النبيّ بمجرّد أن انتهى إلى مسمعه ظهور النبيّ المكّيّ، ممّا يعني أنّه لم يتأخّر في الذهاب إليه، والثاني أنّ من المسلمين الأوائل من دخل الإسلام، على الأقلّ كما هو متداول في الأدبيّات الإسلاميّة، للسبب المذكور نفسه، أي التخلّص من الاضطهاد القرشي وتبعات الفقر، من أمثال عمّار بن ياسر وعثمان بن مظعون وعبد اللّه بن مسعود وبلال بن رباح وغيرهم[4].

صحيح أنّ المطاعن الموجّهة إلى أبي هريرة كانت كثيرة قديماً وحديثاً، وقد أسهمت كثرة مرويّاته عن النبيّ في تعدّد تلك المطاعن، ولكن يجب أن لا نغفل عن احتمال ثان يبرّر تضخّم ما روي عنه، فقد تكون للأجيال اللاحقة يد في تحويله إلى «راوية الإسلام» ونسبة الأقوال إليه، فأبو هريرة لم يعاصر تدوين الحديث حتّى يملي على جامعيه ما يروون أو يكتبون. وكانت مثل هذه الفرضيّة محلّ إشارة خاطفة لمحمّد حمزة إذ يقول في معرض حديثه عن الفضائل التي نسبها أبو هريرة إلى نفسه: «فكانت الروايات التي بثّها أبو هريرة أو التي نسبها على لسانه رواة متأخّرون

---

(1) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 4، ص 327.
(2) محمود أبو ريّة، **أضواء على السنة المحمّدية**، ص 203.
(3) محمود أبو ريّة، **شيخ المضيرة، أبو هريرة**، ص 40.
(4) انظر تفسيرات أخرى لدخول بعض الأفراد في الإسلام مبكّراً في: حياة عمامو، **أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام**، ص ص 153-156.

غطاء نظرياً حرص أهل السنّة على تحصين المسلم به لقبول شهادات الصحابة»[1].

مثل هذا القول لا يعني تبرئته تماماً من اختلاق الأحاديث، ففيها وفي أخباره ما ينمّ عن ذلك الاختلاق، وخاصّة حين ترتبط الرواية بالشأن السياسيّ[2]. وفي سيرة أبي هريرة ما يؤكّد علاقته الوطيدة بالأمويّين وخلفائهم[3]، وتشهد على ذلك أحاديثه في فضل معاوية وفضائل الشام وأخرى في الطعن في عليّ[4]، وقد اعترف له الأمويّون بالجميل لا بإسناد الوظائف له في حياته فحسب، بل إنّ الأمر تواصل أيضاً بعد موته فقد روي «عن ثابت بن مشعل قال: كتب الوليد إلى معاوية يخبره بموت أبي هريرة فكتب إليه: انظر من ترك فادفع إلى ورثته عشرة آلاف درهم، وأحسن جوارهم، وافعل إليهم معروفاً فإنّه كان ممّن نصر عثمان وكان معه في الدّار رحمه اللّه تعالى»[5].

إنّ ما غفلت عنه الدراسات المعتنية بالحديث التي تطرّقت إلى أبي هريرة خاصّة أو عرضاً، أنّ أبا هريرة غدا في الضمير الإسلاميّ صورة تماهي صورة الحديث

---

(1) محمّد حمزة، **فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخيّ**، ص 95. (التشديد من عندنا).

(2) إنّ ارتباط رواية الحديث بالسياسة وثيق، وكان ذلك الارتباط محلّ نظر دراسات عديدة يمكن التمثيل عليها بالفصل الأخير من كتاب عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام**، ص ص 233–348 حيث تحدّث عمّا سماه «التنصيص السياسيّ»، انطلاقاً من الحديث النبويّ وتعرض فيه إلى ذلك التنصيص في العهدين الأموي والعبّاسي، وفي أحاديث الفتن والقرشيّة والاستخلاف. والتباس الحديث بالسياسة كان أيضاً محلّ إشارات كثيرة متفرّقة أدرجها محمّد حمزة ضمن فصله: «فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخيّ»، وخاصّة في ما يتعلّق بأخبار سعد بن عبادة الأنصاري في كتب السيرة والتراجم مقارنة بما أورده البخاري من فضائل هذا الصحابيّ، ص ص 86–90. ونحيل أيضاً على فصل مايا يازيجي (Maya Yazigi) حول حديث العشرة أو توظيفات الحديث السياسيّة:
« Hadīth al-ʻashara or the political uses of a tradition », in *SI*, 86, (1997/2), pp. 159-167.

(3) انظر: J. Robson, « Abū Hurayra », in *EI2*, pp. 132-133

(4) راجع محمود أبو ريّة، **أضواء على السنّة المحمّدية**، ص ص 221–226، وكذلك كتابه: **شيخ المضيرة، أبو هريرة**، ص ص 207–210؛ 229–242. وانظر أيضاً: عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام**، ص ص 265–277.

(5) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 581.

نفسها. إنّ أبا هريرة، إن شئنا، يعني الحديث النبويّ بتحوّله إلى رمز له. فلم يهتمّوا بصدق رواياته أو كذبها، فليس من مشاغل الناس في الغالب البحث عن الصدق في الأحاديث فهم لا يسمعونها بعقولهم نظراً إلى وطأة الحديث النبويّ على النفوس، والسلطة المعنويّة التي اكتسبها في الضمير الإسلاميّ على التدريج. وبقدر ما توحي به علوم الحديث من تشدّد في قبول الرواية وضبطها، فإنّ قبولها سهل جدّاً بالنسبة إلى عامّة المسلمين لفعلها في ضمائر المسلمين[1].

2. أبو هريرة: ذلك المجهول

رغم شهرة أبي هريرة فإنّ كتب الحديث لم تطلق عليه اسماً مطلقاً فهو لم يُعرف فيها إلا بكنيته فقد كان الاختلاف كبيراً في اسمه وهو ما أكّدته كتب التراجم[2] فقال الذهبي: «اختلف في اسمه على أقوال جمّة أرجحها عبد الرحمان بن صخر، وقيل: ابن غَنْم، وقيل: كان اسمه عبد شمس، وعبد اللّه، وقيل: سكين، وقيل: عامر، وقيل: برير، وقيل: عبد بن غَنْم، وقيل: عمرو، وقيل: سعيد، وكذا في اسم أبيه أقوال. [. . .] ويُقال: كان في الجاهليّة اسمه عبد شمس أبو الأسود فسمّاه رسول اللّه ﷺ عبد اللّه، وكنّاه أبا هريرة»[3]. وقال ابن حجر

(1) لقد كان تقبّل للناس للأحاديث على عواهنها مثار سخريّة حتّى في مصنّفات القدامى ومن ذلك ما أثبته أبو الفرج الأصفهاني في **الأغاني** عند تعرّضه لأخبار العتّابي: «حدّثنا عثمان الورّاق قال: رأيت العتّابي يأكل خبزاً على الطريق بباب الشام فقلت له: ويحك، أما تستحي؟ فقال لي: أرأيت لو كنّا في دار فيها بقر كنت تستحي وتحتشم أن تأكل وهي تراك؟ فقلت: لا، قال: فاصبر حتّى أعلمك أنّهم بقر. فقام فوعظ وقصّ ودعا حتّى كثر الزحام عليه ثمّ قال لهم: روى لنا غير واحد أنّه من بلغ لسانه أرنبة أنفه لم يدخل النار. فما بقي واحد إلا وأخرج لسانه يومئ به نحو أرنبة أنفه ويقدّره حتّى يبلغها أم لا. فلمّا تفرّقوا قال لي العتّابي: ألم أخبرك أنّهم بقر»، ج 13، ص 128.

(2) لا ندري ما هي مستندات روبسن الذي يقطع أنّ اسمه كان عبد شمس وتحوّل بعد إسلامه إلى عبد اللّه أو عبد الرحمان رغم أنّ ما اطّلعنا عليه من كتب تراجم وغيرها لا تقطع في اسمه سواء قبل الإسلام أو بعده، انظر: J. Robson, « Abū Hurayra », in *EI2*, t. 1, p. 132.

(3) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 2، ص ص 578–579.

العسقلاني: «وقال القطب الحلبي: اجتمع في اسمه واسم أبيه أربعة وأربعون قولاً مذكورة في الكنى للحاكم، وفي الاستيعاب وفي تاريخ ابن عساكر. قلت: ووجه تكثّره أنّه يجتمع في اسمه وحده نحو من عشرين قولاً»[1].

لئن كان الاختلاف الكبير في اسم أبي هريرة مدخلاً بالنسبة إلى الطاعنين فيه وفي رواياته[2] فإنّ ما يجب التنبيه إليه أنّ أبا هريرة لم يكن حالة شاذّة في ما يتعلّق بالاختلاف في اسمه إلا من جهة اتّساع الاختلاف، فمن الصحابة الكبار من اختلف في اسمه أيضاً ولا أدلّ على ذلك من أبي بكر، فقد «اختلف في اسمه، فقيل: كان عبد الكعبة فسمّاه رسول اللّه ﷺ عبد اللّه. وقيل: إنّ أهله سمّوه عبد اللّه. ويقال له عتيق أيضاً» واختلف أيضاً في اسم أمّه[3]. وكذلك أبو ذرّ الذي كان من كبار الصحابة ولكنّه «اختلف في اسمه اختلافاً كثيراً»[4] وكذا الأمر مع أبي الدرداء[5]. تدلّ هذه الأمثلة وغيرها كثير على أنّ الاختلاف في اسم أبي هريرة هو كغيره من الاختلافات في الأسماء، فكان أبو هريرة ممّن غلبت عليه كنيته، وأصبح اسمه كالمعدوم فقد روي عن البخاري قوله: «اسمه في الإسلام عبد اللّه، ولولا الاقتداء بهم لتركنا هذه الأسماء فإنّها كالمعدوم لا تفيد تعريفاً، وإنّما هو مشهور بكنيته»[6].

لقد ألصقت بعض الأخبار بأبي هريرة كنيته منذ صباه حين كان يرعى غنم أهله فروي عنه: «كنت أرعى غنم أهلي فكانت لي هريرة صغيرة فكنت أضعها بالليل في شجرة فإذا كان النهار ذهبت بها معي فلعبت بها فكنّوني أبا هريرة»[7]. وأبت أخبار أخرى إلا أن تؤكّد أنّ الرسول هو من كنّى أبا هريرة، فقال ابن حجر العسقلاني:

---

(1) ابن حجر العسقلاني، **الإصابة**، ج 4، ص 202.

(2) انظر مثلاً: محمود أبو ريّة، **أضواء على السنّة المحمّدية**، ص ص 202-203. وقد أعاد أبو ريّة ما ذكره هناك بصورة تكاد تكون حرفيّة في كتابه: **شيخ المضيرة، أبو هريرة**، ص ص 43-44.

(3) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 3، ص 204.

(4) **المصدر نفسه**، م 5، ص 99.

(5) ابن حجر العسقلاني، **الإصابة**، ج 3، ص 46.

(6) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 5، ص 322.

(7) **سنن الترمذي**، كتاب المناقب عن رسول اللّه، باب مناقب أبي هريرة رضي اللّه عنه.

«ويقال: كان اسمه في الجاهلية عبد شمس وكنيته أبو الأسود فسمّاه رسول اللّه ﷺ عبد اللّه وكنّاه أبا هريرة، قيل: لأجل هرّة كان يحمل أولادها»[1].

إنّ كنية أبي هريرة كغيرها من الأسماء والكنى كثيراً ما تحمل دلالات عجيبة[2]، فاحتفظ الضمير الإسلاميّ بالخبر الثاني وجعلت الكنية من إطلاق النبيّ[3] وتقرن بذلك أبا هريرة بغيره من الصحابة الذين أطلق عليهم النبيّ كنى أخرى لا تحمل أحياناً دلالات إيجابيّة فروي مثلاً «عن أنس رضي اللّه عنه قال: كنّاني رسول اللّه ﷺ ببقلة كنت أجتنيها»[4]، أو كذلك بالنسبة إلى عليّ أبي طالب الذي تروي الأخبار أنّ النبيّ كنّاه بأبي تراب[5].

وما يلفت الانتباه أيضاً في كنية أبي هريرة هو إشارة بعض الأخبار أنّ أبا هريرة لم يكن يحبّ أن يكنّى بالأنثى فروي عنه: «لأن تكنّوني بالذكر أحبّ إليّ من أن تكنّوني بالأنثى»[6]، ونسب أبو هريرة إلى النبيّ أنّه كان يكنّيه بالذكر لا بالأنثى فقال: «كان رسول اللّه ﷺ يدعوني أبا هرّ، ويدعوني الناس أبا هريرة»[7].

في مثل هذه الأخبار ميل إلى تذكير كنية أبي هريرة، وهو ميل نابع من نظرة مخصوصة إلى حملة العلم الذين هم من الرجال دون النساء[8]، فليس على النساء

---

(1) ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج 12، ص 288.

(2) يقول وحيد السعفي في معرض الحديث عن تزوّج الشريفات من مجموعة من الشرفاء: «ولا يجب أن تخدعنا الأسماء المتجذّرة في عائلات الجزيرة والقائمة كالثابتة أعلاماً، أباً عن جدّ، بألقابها وكناها، يتناقلها الكتّاب الواحد تلو الآخر. فإذا علمنا أنّ رجلاً كأبي بكر الصدّيق قد اختلف المؤرّخون في اسمه بان لنا ما كانت تحمله أسماء النساء وآبائهنّ وأجدادهنّ وكناهنّ من عالم ميثيّ عجيب»، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص 351.

(3) رغم اطّلاع محمود أبي ريّة الواسع على كتب التراجم والحديث والتاريخ فإنّه غيّب الأخبار المتعلقة بأنّ كنية أبي هريرة كانت من إطلاق النبيّ، وربّما يعود ذلك إلى سعيه إلى الطعن في أبي هريرة ومرويّاته، راجع: **أضواء على السنّة المحمّديّة**، ص 202-203، وكذلك، **شيخ المضيرة، أبو هريرة**، ص ص 43-44.

(4) **سنن الترمذي**، كتاب المناقب عن رسول اللّه، باب مناقب أنس بن مالك رضي اللّه عنه.

(5) انظر مثلاً: **صحيح البخاري**، باب القائلة في المسجد.

(6) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 579.

(7) **المصدر نفسه**، ج 3، ص 579.

(8) استلهمنا هذه الفكرة من ملاحظات فاطمة المرنيسي حول السعي إلى تذكير كنية أبي هريرة =

واجب التطلّع إلى العلم، ومن الأفضل أن تقتصر معرفتهنّ على ما تصلح به شؤون بيتها، وأداء الفروض الدينيّة وتكتفي في ذلك بما يلزمها[1]، فارتبط العلم بعالم الرجال وكان السعي إلى تذكير العلم حتّى في ما يتعلّق بالقرآن وقراءاته ومن ذلك ما روي عن عبد اللّه بن مسعود: «إذا تماريتم في ياء أو تاء فاجعلوها ياء، وذكّروا القرآن فإنّه مذكّر»[2]. ولم يختلف الأمر كثيراً مع الحديث النبويّ فقد ذُكّر هو بدوه فروى الطبري «عن المبارك الطبري أنّه سمع أبا عبيد يقول: سمعت المنصور يقول للمهدي: يا أبا عبد اللّه، لا تجلس مجلساً إلا ومعك من أهل العلم من يحدّثك فإنّ محمّد بن شهاب الزهري قال: الحديث ذكر ولا يحبّه إلا ذكور الرجال، ولا يبغضه إلا مؤنّثوهم»[3].

لقد كان الاختلاف في كنية أبي هريرة في ما يتعلّق بتذكيرها أو تأنيثها إذن نابعاً

= ودلالات ذلك الاجتماعيّة في ما يتعلّق بمنزلة المرأة ونظرة المسلمين الدونيّة إليها، راجع:
Le Harem politique, p. 93.

(1) انظر مثلاً ما يقوله ابن الجوزي في «وجوب طلب العلم على المرأة»، **أحكام النساء**، ص 12. ومثل هذه النظرة ليست مقصورة على القدامى ويكفي أن نشير هنا إلى ما يذكره أحمد بن أبي الضياف في القرن التاسع عشر، وهو المعدود من المصلحين: «إنّ المرأة عند المسلمين إنّما يجب عليها أن تتعلّم ما يلزمها ضرورة في ديانتها من توحيد ربّها وطاعة أمره من صلاة وصيام وحقوق زوجها واجتناب الفواحش من الزنا والسرقة وخيانة الأزواج وغير ذلك ممّا لا بدّ منه. ولا تخلو امرأة من علم ذلك على الإجمال، ولا فائدة لها في تعلّم ما زاد عن ذلك لأنّ اللّه خفّف عنها ما أثقل به كاهل الرجال من الولايات المقتضية للعلم من إمارة وقضاء وإمامة وقيادة جيوش وغير ذلك»، **رسالة في المرأة**، تحقيق منصف الشنّوفي، حوليّات الجامعة التونسيّة، عدد 5، (1968)، ص 69.

(2) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 9، ص 141.

(3) الطبري، **التاريخ**، م 5، ص 1642. وجاء في **جامع بيان العلم وفضله** لابن عبد البرّ عن أبي الهيثم «قال: سمعت أبا بكر الهذلي يقول: قال الزهري: يا هذلي، يعجبك الحديث؟ قلت: نعم، قال: أما إنّه يعجب ذكور الرجال ويكرهه مؤنّثوهم»، ص 290. ولا يخفى هنا السعي إلى محاولة ربط الحديث بالزهري الذي تلحّ الأدبيّات التمجيديّة بالخصوص على أنّه كان أوّل من دوّن الحديث تدويناً رسميّاً بأمر من الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، انظر مثلاً محمّد عجّاج الخطيب، **أصول الحديث**، ص ص 187-181. وانظر مواقف المُحدثين في هذا الرأي في: محمّد حمزة، **الحديث النبويّ ومكانته في الفكر الإسلاميّ الحديث**، ص ص 68-72.

من تصوّر مخصوص لحملة العلم الذين ينبغي أن يكونوا من الرجال لا من النساء، وهو تصوّر يندرج في إطار أكبر تحكمه النظرة الاجتماعيّة إلى المرأة وعدم أهليّتها في ما يهمّنا إلى أن تكون وعاء للعلم وهو الوصف الذي أطلق على أبي هريرة في حديث مرفوع إلى النبيّ عن أبي سعيد الخدري جاء فيه: «أبو هريرة وعاء العلم»[1].

لهذا الوصف دلالاته، باعتبار أنّ الوعاء يمثّل خزّاناً لشيء ما، هو في هذه الحالة الحديث النبويّ، فأبو هريرة بهذا الوصف حافظ أمين لما سمعه من أقوال النبيّ أو شاهده من أفعاله، وهذا المعنى ينسجم تماماً مع أخبار أخرى تحيل على الدلالات نفسها، فروي عن أبي هريرة قوله: «حفظت من رسول اللّه ﷺ وعاءين فأمّا أحدهما فبثثته وأمّا الآخر فلو بثثته قطع هذا البلعوم»[2]. وروي عنه «حفظت ثلاثة أجرب بثثت منها جرابين»[3]، وزاد في رواية أخرى: «حفظت من رسول اللّه ﷺ خمسة جرب، فأخّرت منها جرابين»[4]. وبقطع النظر عن الاختلافات بين هذه الروايات فإنّ التأكيد في جميعها كان على أنّ أبا هريرة لم يكن سوى خزّان لأحاديث النبويّ ممّا يبعد عنه تهم الوضع والاختلاق.

لقد اندرجت مثل هذه الأخبار في إطار الفضائل الذي نسبها أبو هريرة إلى نفسه أو نسبت إليه لاحقاً لتجعل منه «مستودع سرّ النبيّ [...] بجّله النبيّ بأن أفضى إليه بأحاديث أخفاها عن غيره من الصحابة لا عدد لها [...] لتسويغ كثرة تحديثه عن النبيّ وعلمه بأخبار لم يسمعها غيره»[5]. وتسعى مثل هذه الأخبار أيضاً إلى تبرير كثرة روايات أبي هريرة، شأنها شأن ردوده على الطاعنين في كثرة أخباره وأحاديثه الذين لم يكونوا فقط من الأجيال اللاحقة بل أيضاً من معاصريه. يقول ابن قتيبة: «فلمّا أتى من الرواية عنه ما لم يأت بمثله من صحبه من جلّة أصحابه والسابقين

---

(1) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 582. والملاحظ هنا أنّ عبارة «وعاء العلم» أطلقت أيضاً على أبي ذرّ الغفاري في خبر منسوب إلى عليّ بن أبي طالب، الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 6، ص 213.

(2) **صحيح البخاري**، كتاب العلم، باب حفظ العلم.

(3) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 12، ص 260.

(4) أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء**، ج 1، ص 381.

(5) محمّد حمزة، **فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخيّ**، ص 93.

الأوّلين إليه، اتّهموه وأنكروا عليه وقالوا: كيف سمعت هذا وحدك؟ ومن سمعه معك؟ وكانت عائشة رضي اللّه عنها أشدّهم إنكاراً عليه لتطاول الأيّام بها وبه»[1].

إزاء مثل هذه الطعون كان لزاماً أن يردّ أبو هريرة ويبرّر كثرة مرويّاته فقال لعائشة: «يا أمّاه إنّه كان يشغلك عن ﷺ المرآة والمكحلة والتصنّع لرسول ﷺ وإنّي واللّه ما كان يشغلني عنه شيء»[2]. وردّ على غيرها قائلاً: «إنّ الناس يقولون: أكْثَرَ أبو هريرة، [. . .] إنّ إخواننا من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق، وإنّ إخواننا من الأنصار كان يشغلهم العمل في أموالهم، وإنّ أبا هريرة كان يلزم رسول اللّه ﷺ بشِبع بطنه، ويحضر ما لا يحضرون، ويحفظ ما يحفظون»[3].

إلى جانب التبرير والردّ فإنّ في هذا الخبر مسألة هامّة تتعلّق بصورة أبي هريرة وهي انقطاعه عن مشاغل الدنيا في سبيل تحصيل العلم عن النبيّ، غير أنّ ذلك كان في حاجة إلى مبرّرات أخرى كانت أبرزها على الإطلاق قوّة حفظه.

3. قوّة الحفظ

لقد اعتبر «حفظ أبي هريرة الخارق من معجزات النبوّة»[4]، وكان السعي حثيثاً إلى تأكيد مثل هذه النظرة وترسيخها عبر نسج قصص كثيرة حول قوّة الحفظ التي تمتّع بها أبو هريرة ومن ذلك ما رواه كاتب مروان بن الحكم من «أنّ مروان أرسل إلى أبي هريرة فجعل يسأله، وأجلسني خلف السرير وأنا أكتب، حتّى إذا كان رأس الحول دعا به فأقعده من وراء الحجاب، فجعل يسأله عن ذلك الكتاب فما زاد ولا نقص، ولا قدّم ولا أخّر»[5].

---

(1) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص ص 38-39.

(2) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 582.

(3) **صحيح البخاري**، كتاب العلم، باب حفظ العلم.

(4) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 2، ص 594.

(5) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 2، ص 598. وهذا الخبر يناقض تماماً ما جاء في كتب الأدب خاصّة، وهي تفلت من الرقابة الدينيّة في كثير من الأحيان، من موقف مروان من أبي هريرة ومرويّاته فقد أورد ابن عبد ربّه خبر منع مروان أن يدفن الحسن مع النبيّ، وكان مروان والي المدينة في أيّام معاوية «فقال أبو هريرة: علامَ تمنعه أن يدفن مع جدّه؟ فأشهد لقد سمعت =

لم تكن هذه القصّة سوى تدعيم لما يروى في شأن قدرة أبي هريرة على الحفظ التي لم تكن بفضل مؤهّلاته الشخصيّة بل كانت من بين الأدلّة على الاستجابة لدعاء النبيّ أحياناً، وعلى معجزات النبيّ أحياناً أخرى، مع التأكيد في الحالتين أنّ تلك القدرة من خصائص أبي هريرة دون غيره من الصحابة.

فقد روي في ما يتعلّق دعاء النبيّ أنّ زيد بن ثابت ورجلاً آخر وأبا هريرة كانوا في المسجد يدعون فدخل النبيّ وجعل يؤمّن دعاءهم «ثمّ دعا أبو هريرة فقال: اللهمّ إنّي أسألك مثل الذي سألك صاحباي هذان، وأسألك علماً لا يُنسى، فقال رسول اللّه ﷺ: آمين. فقلنا: يا رسول اللّه، ونحن نسأل اللّه علماً لا يُنسى، فقال: سبقكما بها الدوسيّ»(1). ولم يكن مثل هذا الدعاء وحده كافياً في كتب الحديث حتّى تُنسب ميزة الحفظ دون نسيان إلى أبي هريرة فنُسجت قصّة بسط الثوب التي عُدّت «معجزة ظاهرة لرسول اللّه ﷺ»(2).

لقد حرصت كتب الحديث على إثبات هذه القصّة، واختلفت طرقها ومتونها فوردت أحياناً في إطار الردّ على الطاعنين من قبيل ما رواه مسلم عن أبي هريرة: «إنّكم تزعمون أنّ أبا هريرة يُكثر الحديث عن رسول اللّه ﷺ، واللّهُ الموعدُ، كنت رجلاً مسكيناً أخدم رسول اللّه ﷺ على ملء بطني، وكان المهاجرون يشغلهم الصفق بالأسواق، وكانت الأنصار يشغلهم القيام على أموالهم، وقال رسول اللّه ﷺ: من يبسُط ثوبه فلن ينسى شيئاً سمعه منّي، فبسطت ثوبي حتّى قضى حديثه، ثمّ ضممته إليّ فما نسيت شيئاً سمعته منه»(3)، وقد ترد القصّة أحياناً أخرى بشكل مختلف فتجعل أبا هريرة يشكو إلى النبيّ نسيانه الحديث فيأمره النبيّ ببسط ثوبه كما في خبر البخاري: «عن أبي هريرة قال: قلت: يا رسول اللّه، إنّي أسمع منك حديثاً كثيراً أنساه، قال: ابسط رداءك، فبسطته، قال: فغرف بيده ثمّ قال: ضمّه،

= رسول اللّه ﷺ يقول: الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنّة. فقال له مروان: لقد ضيّع اللّه حديث رسول اللّه إذ لم يروه غيرك»، **العقد الفريد**، ج 4، ص 264.

(1) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 582.
(2) النووي، **المنهاج**، ج 16، ص 271.
(3) **صحيح مسلم**، كتاب الفضائل، باب من فضائل أبي هريرة الدوسي رضي اللّه عنه.

فضممته، فما نسيت شيئاً بعده»[1]. وبقطع النظر عن الاختلافات بين الخبرين فإنّهما حافظا على عنصرين قارّين هما الثوب أو الرداء وضمّه إلى الصدر.

بالنسبة إلى الثوب أو الرداء أو غيرهما ممّا ينتمي إلى الحقل اللغوي نفسه، فإنّها اتّخذت أبعاداً رمزيّة عديدة في الفكر الدينيّ، ونستحضر هنا مثلاً قميص عثمان المحيل على الخلافة واعتبارها حقّاً إلهيّاً لا يسعى إلى نزعه إلا المنافقون[2]. والقميص «في المنام دين الرجل أو عيشه أو تقواه أو علمه أو بشارة له»[3]. وكان القميص أيضاً دالاً على الدين في كتب الحديث مثلما ورد في الخبر عن أبي سعيد الخدري أنّه قال: «قال رسول اللّه ﷺ: بينا أنا نائم رأيت الناس يُعرَضون عليّ وعليهم قمص، منها ما يبلغ الثديّ، ومنها ما دون ذلك، وعُرض عليّ عمر بن الخطّاب وعليه قميص يجرّه، قالوا: فما أوّلت ذلك يا رسول اللّه؟ قال: الدّين»[4]. ونستحضر أيضاً برد النبيّ الأخضر الذي حمى عليّاً ليلة خروج النبيّ مهاجر، فكان البرد دالاً «على إصابة الميراث في الدنيا والفوز بالاصطفاء في الآخرة وكسب الدين الجيّد والتمتّع بالجنّة»[5].

ولم يختلف أمر الثوب أو الرداء مع أبي هريرة فكان وسيلة لحفظ العلم والدّين المأخوذين عن النبيّ، لتكتمل الصورة بمسألة الضمّ إلى الصدر، وهي أيضاً من القوالب المتكرّرة في الفكر في الديني، فالصدر موطن القلب الحافظ للعلم والسبيل إلى معرفة اللّه[6]، فما القلب سوى «لطيفة ربّانيّة [. . .] هي حقيقة

---

(1) **صحيح البخاري**، كتاب العلم، باب حفظ العلم. وهناك صيغ أخرى عديدة لهذا الحديث مثل ما رواه ابن سعد عن أبي هريرة: «قال رسول اللّه ﷺ لي: ابسط ثوبك، ثمّ حدّثني رسول اللّه ﷺ النهار، ثمّ ضممت ثوبي إلى بطني فما نسيت شيئاً ممّا حدّثني»، **الطبقات الكبرى**، ج 2، ص 362.

(2) جاء في الحديث «عن عائشة رضي اللّه عنها قالت قال رسول اللّه ﷺ لعثمان: إنّ اللّه مقمّصك قميصاً فإن أرادك المنافقون على خلعه فلا تخلعه»، الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 3، ص 106.

(3) النابلسي، **تعطير الأنام في تعبير المنام**، ص 381.

(4) **صحيح البخاري**، كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال.

(5) وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص 606.

(6) راجع، التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، م 3، ص ص 497-498.

الإنسان»[1]. ولذلك كان الوحي وهو في أعلى درجات العلم نازلاً على قلب محمّد[2]. أمّا مسألة الضمّ إلى الصدر فيحيل في النصوص على الارتباط بالمقدّس والالتحام به. ويبقى المثال البارز على ذلك خبر بداية الوحي وتأكيد الأخبار أنّ جبريل ضمّ محمّداً وغتّه ثلاثاً[3]. ونحسب أنّ ضمّ أبي هريرة لردائه المملوء حديثاً مندرج في هذا السياق خاصّة وأنّ الحديث اعتبر لدى الكثير من المسلمين ضرباً من ضروب الوحي[4].

وإلى جانب مثل هذه الدلالات التي تقوم مبرّراً من مبرّرات كثرة أحاديث أبي هريرة، فإنّ أخبار بسط الثوب والقدرة الخارقة على الحفظ تندرج ضمن صنف مخصوص من الأخبار يقترب إلى مجال الكرامات والخوارق لأنّ «قوام الكرامة خرق العادة أو نقضها»[5]. وقد تحلّ اللعنة أحياناً على المشكّكين في صدق أبي هريرة لأنّ قدراته دليل من دلائل النبوّة. ونكتفي هنا بإيراد خبر جاء فيه أنّ شابّاً حنفيّاً من أهل خراسان بجامع المنصور ببغداد قال أثناء مناظرة: أبو هريرة غير مقبول الحديث، فما استتمّ كلامه حتّى سقط عليه حيّة عظيمة من سقف الجامع، فوثب الناس من أجلها، وهرب الشابّ منها وهي تتبعه، فقيل له: تب، تب، فقال: تُبتُ، فغابت الحيّة فلم يُر لها أثر[6]. يقرّب مثل هذا الخبر أبا هريرة من الأولياء أصحاب الخوارق، وسيرته تتقاطع في كثير من وجوهها معهم.

---

(1) الجرجاني، **التعريفات**، ص 179.

(2) ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، البقرة 2/ 97؛ ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾، الشعراء 26/ 192-194.

(3) انظر: **سيرة ابن هشام**، م 1، ج 1، ص ص 169-170.

(4) يذهب ابن حزم انطلاقاً من آيتي النجم 53/ 3-4 إلى أنّ الوحي ينقسم من اللّه عزّ وجلّ إلى رسوله ﷺ على قسمين: أحدهما متلوّ مؤلّف تأليفاً معجز النظام وهو القرآن. والثاني وحي مرويّ منقول غير مؤلّف ولا معجز النظام ولا متلوّ ولكنّه مقروء وهو الخبر الوارد عن رسول اللّه ﷺ، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 1، ص 87.

(5) فرج بن رمضان، **الدراسة الأدبيّة للكرامة الصوفيّة: الجزء الأوّل: الكرامة من التصوّف إلى الأدب**، ص 15.

(6) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 2، ص 619. ولن نقف طويلاً عند ما يحمله الخبر من =

4. أبو هريرة: الغريب الزاهد

إذا لم يُعرف لأبي هريرة اسم فإنّ كنيته بدورها ورغم شهرتها بقيت محلّ شكّ أيضاً، وإذا ما أضفنا إلى ذلك قلّة ما نعرفه عنه قبل إسلامه بالخصوص فإنّه يمكننا القول إنّنا لا نكاد نعرف عن هذه الشخصيّة الكثيرة الورود في مجاميع الحديث وغيرها شيئاً فكلّ «ما عُرف عن أصله، على ما قيل، أنّه من عشيرة سليم ابن فهم من قبيلة أزد، ثمّ من دوس إحدى قبائل العرب الجنوبيّة. أمّا نشأته فلم يعرفوا عنها شيئاً، وكذلك لم يعرف الناس عن حياته في بلاده (اليمن) في مدى السنين التي قضّاها بها قبل إسلامه غير ما قاله هو عن نفسه من أنّه كان يرعى الغنم، وكان فقيراً معدماً يخدم الناس بطعام بطنه»[1].

ولئن عُدّ هذا الغموض الذي يحيط بنشأة أبي هريرة بابا للطعن فيه لدى خصومه، ومناسبة للممجّدين للردّ على مثل هذا المطعن[2] فإنّنا نذهب إلى أنّ ذلك الغموض يشكّل أحد عناصر صورته، فما الاختلاف في اسمه، والجهل بنشأته، ووصولاً إلى الاختلاف في تحديد كنيته إلا ضرب من ضروب التأكيد لغربته، وهي من سمات الأولياء الذين عادة لا يعرف عنهم الكثير في ما يتعلّق بأصلهم ونشأتهم وكيفيّة انتقالهم وترحّلهم. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ الغربة كانت دائماً حاملة لمعان إيجابيّة في الحديث النبويّ فقد «بدأ الإسلام غريباً، وسيعود كما بدأ غريباً، فطوبى للغرباء»[3]، و«قال رسول اللّه ﷺ ذات يوم طوبى للغرباء. فقيل: من الغرباء يا رسول اللّه؟ قال: أناس صالحون في أناس سوء كثير، من يعصيهم أكثر ممّن يطيعهم»[4]،

= رمزيّات وإحالات، مثل رمزيّة الحيّة، وانظر حول ما يمكن أن تحيل عليه: محمّد عجينة، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها**، ص ص 315-320، وكذلك: وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص ص 93-96.

(1) محمود أبو ريّة، **شيخ المضيرة، أبو هريرة**، ص 44.

(2) انظر مختلف هذه المواقف في: محمّد حمزة، **الحديث النبويّ ومكانته في الفكر الإسلاميّ الحديث**، ص 104.

(3) **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب بدأ الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ غريباً وهو يأرز بين المسجدين.

(4) **مسند ابن حنبل**، مسند المكثرين من الصحابة، الحديث 6612.

وروي «عن ابن عبّاس قال: قال رسول اللّه ﷺ: موت الغربة شهادة»[1].

ومن صفات الأولياء الفقر، وكثيراً ما ألحّت الأخبار على أنّ أبا هريرة كان من أهل الصفّة الذين احتفت بهم كتب الصوفيّة والزهّاد احتفاء كبيراً[2]، وذهبت بعض الآراء إلى نسبة التصوّف إليهم[3]. وألحّت الأخبار أيضاً على أنّ انشغال أبي هريرة بالعلم والحديث كان سبب فقره في مقابل المهاجرين الذين شغلهم الصفق بالأسواق، والأنصار الذين ألهتهم أموالهم، وحتّى عائشة التي شغلتها المكحلة. ولذلك حرصت المرويّات على تأكيد ملازمة أبي هريرة للنبيّ فروي عنه في إطار دفاعه عن نفسه: «أنّ الناس كانوا يقولون: أكثر أبو هريرة، وإنّي كنت ألزم رسول اللّه ﷺ بشبع بطني بالحصباء من الجوع»[4]. ولم يكن جوع أبي هريرة إلا لبنة أخرى ترمي به في دائرة المشتغلين بالعلم والمؤثرين له[5]، وتدعم ما ذهبنا إليه من أنّ صورته تقترب من صورة الأولياء والزهّاد. فالزهّاد المسلمون «كانوا يرون في الأكل وما يتعلّق به أمراً غير طاهر وغير مبارك»[6]. وتمّ الاستناد في هذا الرأي إلى شواهد نصيّة كثيرة من الحديث فروي عن النبيّ مثلاً: «إنّ أهل الشبع في الدنيا هم أهل الجوع في الآخرة»[7]. وارتبط الجوع بالحكمة وتحصيلها عند الزهّاد مثلما روي عن أبي يزيد البسطامي: «الجوع سحاب فإذا جاع العبد مطر القلب الحكمة»[8]، وليست الحكمة

---

(1) **سنن ابن ماجة**، كتاب الجنائز، باب ما جاء في من مات غريباً.

(2) انظر مثلاً الفصل الطويل الذي خصّصه أبو نعيم الأصفهاني لأهل الصفّة وأخبارهم في: **حلية الأولياء**، ج 1، ص ص 337-385؛ ج 2، ص ص 3-34.

(3) راجع هذا الرأي وغيره في: توفيق بن عامر، **التصوّف الإسلاميّ إلى القرن السادس الهجريّ**، ص ص 6-7.

(4) **صحيح البخاري**، كتاب المناقب، باب مناقب جعفر بن أبي طالب الهاشمي رضي اللّه عنه. وقال النبيّ ﷺ: أشبهت خلقي وخُلقي.

(5) لقد كان فقر أبي هريرة وجوعه بدوره أحد المداخل التي اعتمدها الطاعنون في أحاديثه وأخلاقه بل وسبباً من أسباب قدومه على النبيّ: راجع محمود أبو ريّة، **أبو هريرة، شيخ المضيرة**، ص 40.

(6) أندريه، **التصوّف الإسلاميّ**، ص 99.

(7) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج 11، ص 267.

(8) أبو نعيم الأصفهاني، حلية **الأولياء**، ج 10، ص 39.

سوى الأثر وما روي عن النبيّ[1]، وكان أبو هريرة دائم الجوع فأمطر قلبه حديثاً.

وقد سعت كتب الحديث إلى ترسيخ صورة الزاهد بالنسبة إلى أبي هريرة، فكان أن احتفظت بها الكتب المتعلّقة بالزهد والتصوّف فها أنّ السرّاج الطوسي مثلاً يروي عن ثعلبة بن أبي مالك: «رأيت أبا هريرة رضي اللّه عنه وهو يحمل حزمة حطب وهو يومئذ خليفة مروان بن الحكم»[2]. وليس مثل هذا الخبر إلا انتقاء لما أراده المتصوّف، أو حتّى لما أراده الضمير، غير أنّ في أخبار أبي هريرة ما يناقض تماماً أخبار زهده وفقره، لا سيّما بعد أن تقلّد الولاية فروي «عن محمّد ابن سيرين قال: كنّا عند أبي هريرة وعليه ثوبان ممشّقان من كتّان فتمخّط في أحدهما ثمّ قال: بخ بخٍ، يتمخّط أبو هريرة في الكتّان، لقد رأيتني وإنّي لأخرّ في ما بين منبر رسول اللّه ﷺ وحجرة عائشة من الجوع مغشيّاً عليّ، فيجيء الجائي فيضعُ رجله على عنقي يرى أنّ بي جنوناً، وما بي جنون وما هو إلا الجوع»[3].

لقد رأى المسلمون في تبدّل حال أبي هريرة من الفقر إلى الغنى مكافأة على صبره في حياة النبيّ[4]. ولكنّه كان أيضاً سدّاً للطريق أمام نزعات الزهد المبالغ فيها في الإسلام، والتي لم تكن محمودة، فلا يجد هذا النوع من الزهد مستنداً في سلوك الصحابة، فيُعتبر اعتقادهم ضرباً من الجهالة ونوعاً من التلبيس[5].

---

(1) لقد تمّت المماهاة بين الحكمة والسنّة وخاصّة عند الأصوليّين انطلاقاً من الشافعيّ تثبيتاً لحجّيّة الحديث التشريعيّة بالخصوص، انظر: حمّادي ذويب، **السنّة بين الأصول والتاريخ**، ص ص 46-50، وانظر كذلك بحثنا: **إسلام الفقهاء**، ص 56.

(2) السرّاج الطوسي، **اللمع**، ص ص 142-144.

(3) **سنن الترمذي**، كتاب الزهد، باب ما جاء في معيشة أصحاب النبيّ ﷺ.

(4) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 13، ص 307.

(5) لقد خصّص ابن الجوزي معظم مصنّفه **تلبيس إبليس** للردّ على الزهّاد والعبّاد والصوفيّة، معتبراً أنّ من بين ما لبّسه الشيطان على الزهّاد: «أنّه يوهمهم أنّ الزهد ترك المباحات، فمنهم من لا يزيد على خبز الشعير، ومنهم من لا يذوق الفاكهة، ومنهم من يقلّل المطعم حتّى ييبس بدنه ويعذّب نفسه بلبس الصوف ويمنعها الماء البارد، وما هذه طريقة الرسول ﷺ ولا طريق أصحابه وأتباعهم»، ص 154. وردّ على المصنّفين في التصوّف كالمحاسبي والسرّاج الطوسي وأبي نعيم الأصفهاني والسلمي معتبراً أنّ «السبب في تصنيف هؤلاء مثل هذه الأشياء قلّة علمهم بالسنن والإسلام والآثار وإقبالهم على ما استحسنوه من طريقة القوم»، ص 170.

خاتمة الباب الثالث

كانت صورة الصحابيّ العلميّة موجّهة إلى ثلاثة أغراض أساسيّة أوّلها الاحتجاج لنبوّة محمّد عبر التبشير بها والشهادة على صدقها. وثانيها تكريس مرجعيّة في التفسير بعد أن استقام القرآن كتاباً ومصدراً للعلم. وثالثها ضبط الرواية عن النبيّ وتأكيد أمانة النقل عنه.

لقد كان من الطبيعيّ عند الاحتاج لنبوّة محمّد وبيان صدقها الالتجاء إلى صنف من الصحابة ارتبطت فضائلهم بالعلم بالأديان السابقة وكتبها، ومرورهم بتجارب دينيّة مختلفة حتّى يكون تبشيرهم وتأكيدهم ذا منطق، ويندرج في إطارات بشارات ذوي التجارب الدينيّة والعلم بالكتب القديمة بالإسلام ونبيّه. وعند استقرائنا أخبار الصحابة وقفنا على شخصيّتي سلمان الفارسي وعبد اللّه بن سلام، وقادنا تحليل فضائلهما وأخبارهما إلى أنّ صورتهما تخدم غرضي التبشير والشهادة. ولاحظنا أنّ الاختيار كان محكوماً بأغراض جداليّة تمسّ جانبين مهمّين على الأقلّ، فهو على علاقة دينيّة اجتماعيّة بالنسبة إلى سلمان، فلئن كانت صورته تهدف إلى التبشير بمحمّد وبيان تتابع الرسالات وصولاً إلى الدين الحقّ، فإنّها في جانب آخر منها تتنزّل في إطار الصراع الحضاري بين العرب والفرس. أمّا صورة ابن سلام فكانت حجّة على اليهود المنكرين لنبوّة محمّد، فها أنّ شاهداً من بني إسرائيل يقرّ بخروج النبوّة منهم لتستقرّ نهائيّاً عند العرب، واندرجت الصورة بذلك في إطار تعديد الأخبار المنسوبة إلى أحبار يهود المؤكّدة أنّ نبوّة محمّد حقّ، وأنّ اللّه اصطفاه كي يكون النبيّ العربيّ المنتظر.

وإثر الاحتجاج للنبوّة ومقارعة الملل الأخرى، كان جدل المخالفين في

الاعتقاد ومرجعيّات العلم ضرورة ملحّة، فحدّد المسلمون السنّة خصوصاً أعلاماً من الصحابة ورسمت لهم صوراً جعلتهم مصادر للعلم بحثاً عن انسجام الفهم لمصدري العقيدة والتشريع والسلوك، ونقصد أساساً القرآن والحديث. فقام التفسير وكانت الرواية.

لمّا كان القرآن «خطّاً مسطوراً بين دفّتين لا ينطق إنّما يتكلّم به الرجال»، وكان الكلام به غير محدود باعتبار أنّه نصّ مفتوح على عدد كبير من التأويلات مثله مثل النصوص التأسيسيّة الكبيرة، كان لزاماً ضبط مرجعيّات لفهمه فكانت أقوال السلف وفي طليعتها أقوال الصحابة المرجع الأكبر في التفسير وفهم الكتاب حتّى لا يكبر الاختلاف ويتّسع. واختارت الأخبار أعلاماً من الصحابة برعوا في التفسير وتضلّعوا فيه فصوّرتهم نماذج في هذا المجال وكان أبرزهم إطلاقاً عبد اللّه بن عبّاس الذي جاءت صورته كيفما قلّبتها ترمي إلى غاية أساسيّة هي علمه بالكتاب ومقاصده ومعانيه. ولاحظنا أنّ اقتران صورة ابن عبّاس بالتفسير كانت محكومة بدورها بالظرف السياسيّ الذي استقام فيه التفسير علماً زمن الخلفاء العبّاسيّين، فاختياره لهذه المهمّة مندرج في إطار اختيار شخصيّة لا يمكن الطعن فيها في ظلّ حكم أحفاده، وهذا ما يسمح بفرض فهم مخصوص للنصّ القرآنيّ يسيّج الاختلاف، ويدرأ الفتنة، ويقصي الفهم غير المنسجم مع ما أراده الفهم الرسمي.

غير أنّ التفسير كان دائماً في حاجة إلى شرعيّة ومستند فقامت الرواية عن النبيّ تسدّ تلك الحاجة. وفي هذا الإطار كان الصحابة، وهم الذين عاصروا النبيّ وشهدوا أقواله وأفعاله وإقراراته خير من ينقل عنه بأمانة وإخلاص. ولكنّ مهمّة النقل عن النبيّ اختارت هي أيضاً أعلامها فكان المكثرون من الصحابة في ما يتعلّق بالحديث، وبرز من بينهم أبو هريرة الذي رسمت له الأخبار صورة تؤهّله لأن يكون راوية الإسلام بامتياز، فجعلته كتب الحديث ملازماً للنبيّ، رغم تأخّر إسلامه، منشغلاً عن متاع الدنيا زاهداً فيها، غريباً على هيئة طالبي العلم الحريصين على تحصيله. خوّلت له الدربة، ودعاء النبيّ له امتلاك حفظ خارق معجز لا ينسى معه شيئاً سمعه من النبيّ لينقله إلى أجيال المسلمين المتلاحقة بكلّ أمانة ودقّة.

الباب الرابع

الصورة وصداها

« Par sa structure même et sans qu'il soit besoin de faire appel à la substance du contenu, le discours historique est essentiellement idéologique ou, pour être plus précis, imaginaire »

Roland Barthes, « Le discours de l'histoire »,
in *Oeuvres complètes*, II, p. 427.

لم يكن بحثنا في «صورة الصحابيّ» بحثاً موجّهاً إلى صحابة بعينهم بقدر ما ولّينا وجوهنا صوب النظر في تمثّلات المسلمين لجيل اعتبر على التدريج أفضل الأجيال على الإطلاق، لا في التاريخ الإسلاميّ فحسب، بل وفي التاريخ الإنساني عامّة. فكان ذلك الجيل الممثّل لأعلى هرم السلف الصالح جيلاً مرجعيّاً في العقيدة والسلوك والسياسة وكل مظاهر الاجتماع. واخترنا النماذج التي رأيناها ممثّلة أكثر من غيرها لتكون وسيلة لتحليل تصوّرات المسلمين من أهل السنّة عن أبرز ما يشغلهم فكانت السياسة والأخلاق والعلم. غير أنّ هذه المجالات، وهو ما لاحظناه عند تقليب رموزها من الصحابة، كانت تدور في العموم الغالب في فلك السياسة التي فرضت نفسها على البحث أكثر من مرّة، وهو أمر منطقيّ إذا عدنا إلى ما ذهبنا إليه من أنّ صورة الصحابي كما قُدّمت في كتب الحديث، أو كذلك في مصنّفات أخرى، هي صورة تشكّلت انطلاقاً من مسألة الخلافة وما نتج عنها من صراعات سياسيّة لبست لبوس العقيدة.

على هذا الأساس سعينا إلى البرهنة على أنّ «صورة الصحابيّ» وهي من إنتاج المتخيّل أساساً لم تكن ضرباً من ضروب الترف الفكريّ، وإنّما هي في جوهرها أداة لتركيز العقائد، وتنظيم المجتمع، وضبط السلوك، وتحديد مرجعيّات العلم. فكانت الصورة من هذا المنطلق عوناً للتقنين الذي اضطلعت به المؤسّسة الدينيّة في الإسلام في إطار ما يسمّى بالعلوم الإسلاميّة.

إنّ «صورة الصحابيّ»، كما حاولنا الوقوف عليها، تعمل جنباً إلى جنب مع ما

استقرّ لدى المسلمين من أحكام تمسّ مختلف جوانب الحياة الاجتماعيّة، وكانت الصورة إلى ذلك محكومة بما سطّرته أجيال متأخّرة عن جيل الصحابة حتّى يجد المتأخّرون في المتقدّمين وسلوكهم ما يشرّعون به أحكامهم، محاجّين أو مهاجمين كلّ من يسعى إلى التشكيك في عدالة الصحابة وهم المرجع في الدين والاجتماع. من هنا اضطلعت «صورة الصحابيّ» بجملة من الوظائف، نحسبها ملخّصة لأهمّ ما رمت إليه العلوم الإسلاميّة من قبلُ. ولئن كنّا بثثنا شيئاً من تلك الوظائف في مواضعه من فصول البحث فإنّنا رمنا هنا إجمال القول فيه.

الفصل الأوّل

الصورة: الأسس والوظائف

« L'histoire est sans doute notre mythe. Elle combine le "pensable" et l'origine, conformément au mode sur lequel une société se comprend »

Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, pp. 29-30.

1. أسس تشكيل الصورة

إنّ الصورة كما قلنا سابقاً، إنتاج المتخيّل، وصورة الصحابة في ما يتعلّق بموضوعنا إنتاج المتخيّل الديني. ونذهب إلى أنّ ذلك المتخيّل على اتّساع ما أنتجه من صور وفق ما أملته الحاجات التاريخيّة والحضاريّة العامّة، يمكننا ردّه إلى أسس تأكّدنا من ثباتها بما استقرأناه من فضائل الصحابة في كتب الحديث.

والحقيقة أنّ ما أردناه هنا من محاولة ضبط لأسس تشكيل «صورة الصحابيّ» ما هو إلا مواصلة لأعمال سابقة في هذا المجال أقربها إلى ما عزمنا على بيانه ما حدّده بسّام الجمل من «تقنيّات إنتاج المتخيّل»[1] بعد استقرائه لأخبار «ليلة القدر في المتخيّل الإسلاميّ»، وإقراره أنّ التقنيّات التي ضبطها «قابلة كي تندرج فيها تقنيات أخرى ربّما يؤدّي البحث إلى الكشف عنها متى تمّ النظر في نصوص أخرى من المتخيّل الديني أو الأدبي»[2].

لقد حدّد بسّام الجمل أربع التقنيّات لإنتاج المتخيّل من خلال استقرائه لأخبار

---

(1) بسّام الجمل، **ليلة القدر في المتخيّل الإسلامي**، ص ص 74-94.

(2) **المرجع نفسه**، ص 94.

ليلة القدر «وهي الرؤيا أوّلاً، والتركيب والتوليد ثانياً، والإضافة والتضخيم ثالثاً، والقلب رابعاً»[1]. وما لاحظناه في هذه التقنيّات أنّها تنقسم إلى قسمين كبيرين فالرؤيا تعتبر من بين مصادر العلم عند القدامى فاشتغلوا بالتأليف فيها، ولنا إلى ذلك عودة. والمهمّ هنا أنّ الرؤيا تنتمي إلى الذهنيّة الميثيّة، وهي نتاج البنية الفكريّة. أمّا التقنيات الثلاث الأخرى التي حدّدها بسّام الجمل فهي تقنيّات سرديّة أساساً تمسّ الأساليب المعتمدة في إنتاج الخبر سواء كان الخبر يمسّ الناحية الدينيّة بصفة مباشرة أو كان مندرجاً ضمن الأخبار الأدبيّة[2]. ولهذا السبب كان الاشتراك بين بحث بسّام الجمل في تقنيّات إنتاج المتخيّل الديني وبحث محمّد القاضي في الآليّات التي تتناسل فيها الأخبار الأدبيّة في أمرين وهما تركيب الأخبار وتضخيم الأخبار[3]. وقريباً من هذا السياق حدّد حافظ قويعة أربعة مفاهيم للكشف عن كيفيّة تعامل الطبري عند تعامله مع ما سمّاه الباحث «محرج القرآن في جامع البيان»[4]، وهذه المفاهيم الأربعة هي التحويل، والتعويم، والإنقاذ، والمحجوب، والمهمّ هنا أنّ هذه المفاهيم ترتبط أساساً بتأويل النصّ القرآنيّ لتثبيت ما يراه المفسّر سليماً من العقائد، فكان بحث قويعة بذلك قائماً على السعي إلى كشف آليّات المفسّر لتكريس فهم مخصوص، فينتج نصّاً مستجيباً لما وقر في الضمير الإسلاميّ العامّ حول شخصيّة الرسول بالخصوص.

إنّ ما وسمه بسّام الجمل بالتقنيّات وأطلق عليه محمّد القاضي آليّات، وكذلك ما حدّده حافظ قويعة من مفاهيم، يمثّل بالنسبة إلينا أُسساً نظراً إلى ثباتها عند صناعة

---

(1) المرجع نفسه، ص 75.

(2) لا يعني هذا أنّنا نضع فوارق كبيرة وقاطعة بين الخبر الديني والخبر الأدبي فكلاهما يشترك في كيفيّة إنتاجه وهذا ما يؤكّده مثلاً دي سارتو (De Certeau) بقوله:

« Bien des thèses dites de théologie, il faut l'avouer, sont simplement des analyses littéraires d'un auteur, et ne se distinguent de toute autre étude littéraire que par le fait d'avoir un objet religieux », *L'écriture de l'histoire*, p. 30, note n° 4.

(3) راجع: محمّد القاضي، **الخبر في الأدب العربي**، ص ص 485-515. وقد أضاف آليّة ثالثة ضمن ما يسمّيه «تناسل الأخبار» هي تروية الأخبار، ص ص 515-528.

(4) نشر البحث ضمن أعمال ندوة **أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري**، ص ص 89-114.

الخبر أو التعامل معه، وقد كانت حاضرة في ثنايا الأخبار المتعلّقة بالصحابة الذين تعرّضنا إليهم. ولمّا كان انتباهنا في هذا البحث موجّهاً إلى الأسس الفكريّة والذهنيّة أكثر من تقنيّات السرد والقصّ كانت الرؤيا إحدى مراكز اهتمامنا، وأمكننا أن نضيف إليها من خلال تحليلنا لـ «صورة الصحابيّ» ثلاثة أسس أخرى قابلة بدورها للزيادة في بحوث أخرى، وتنتمي إلى البنية الذهنيّة الميثيّة دون تقنيّات السرد أو التأويل وهي: الاصطفاء، والدعاء، والبشارة والإنذار.

إنّ ما حدّدناه من أسس شكّلت في المتخيّل الإسلاميّ «صورة الصحابيّ»، وقد وقفنا عليه من خلال استقرائنا للنصوص المتعلّقة بأخبار الصحابة ومناقبهم. ولاحظنا أنّ المحدّثين وأصحاب السير والتراجم قد اعتمدوا في رسم صورة كلّ صحابيّ ممّن تعرّضنا لهم على أسّ أكثر من غيره، فكانت صورة أبي بكر مثلاً مرتبطة بالاصطفاء أكثر من أيّ أسّ آخر، وجاءت صورة عمر مستندة إلى الرؤيا، وصورة ابن عبّاس إلى الدعاء، وقامت صورة عثمان على البشارة والإنذار، إلى غير ذلك. واللافت للنظر أنّ هذه الأسس نفسها قد كانت مستند المسلمين في بلورة صورة النبيّ، فتلخّصت الصورة وأسسها في حديث منسوب إلى النبيّ جاء فيه وهو يعرّف بنفسه: «إنّي عند اللّه في أوّل الكتاب لخاتم النبيّين، وإنّ آدم لمنجدل في طينته، وسأنبئكم بتأويل ذلك: دعوة أبي إبراهيم، وبشارة عيسى قومه، ورؤيا أمّي التي رأت أنّه خرج منها نور أضاءت له قصور الشام»[1].

كذا كان محمّد عند المسلمين: بداية التاريخ ومنتهاه عبر الاصطفاء والدعاء والبشارة والرؤيا، وقلّب أخباره في السيرة والتاريخ والشمائل والقصص تَرَاها لا تخرج عن الأسس الأربعة المذكورة في الخبر. وكذا كانت صور صحابته، فاضت عليها صورة محمّد فتوزّعت عليهم، لتقرنهم به، وبأفضل الأزمنة في التاريخ، فحنّ المسلمون إلى جمال صورتهم، وحاولوا جهدهم استعادتها في كلّ زمان. غير أنّ تلك الاستعادة بقيت في إطار المحال، فلم تبق إلا الحسرة على انقضاء الزمن الجميل، ولم يبق إلا الحنين والاقتداء بالصورة الكاملة، صورة محمّد التي كانت في

(1) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 2، ص 656.

عملنا النواة المركزيّة التي تنطلق منها صورة الصحابيّ وإليها تعود، فاستندت إلى الأسس ذاتها التي شكلّت صورة النبيّ لدى المسلمين.

أ. الاصطفاء

كان الاصطفاء أحد أسس تشكيل «صورة الصحابيّ»، وإن كنّا لا نروم إعادة ما ذكرناه في فصول البحث هنا فإنّه يمكننا التذكير مثلاً بما يروى في فضل أبي بكر وأنّ اللّه قد اختاره لصحبة نبيّه، وكذا بالنسبة إلى إسلام عمر، إذ إنّ اللّه اختاره للإسلام تفضيلاً له على أبي جهل ليعزّ به الدين.

ويمكن القول إنّ مقولة الاصطفاء هي من الثوابت في الفكر الديني عامّة، وإذا قصرنا النظر في الفكر الديني الإسلاميّ رأيناها تتعلّق في النصّ القرآنيّ بالأنبياء خاصّة[1]، وارتبط الاصطفاء أيضاً بمريم[2]، وبالعباد الصالحين[3]. أمّا في النصوص الحافّة فقد ارتبط الأمر بصفة خاصّة بمحمّد، واضطلع الحديث أكثر من غيره بهذه المهمّة فنُسب إلى الرسول قوله: «إنّ اللّه اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم»[4].
وبقطع النظر عن الأغراض التمجيديّة والجداليّة المتعلّقة بمحوريّة شخص النبيّ في مثل هذا الخبر، بل وحتّى لاستعمالاته السياسيّة اللاحقة[5]، فإنّ ما نروم تأكيده أنّ القول بالاصطفاء يخدم نظرة مخصوصة إلى الكون برمّته لا تستقيم إلا في ظلّ تراتبيّة

---

(1) جاء في آل عمران 3/ 33: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾.

(2) ورد هذا المعنى في آل عمران 3/ 42: ﴿وَإِذۡ قَالَتِ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرۡيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصۡطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾.

(3) في النمل 27/ 59: ﴿قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَىٰٓۗ ءَآللَّهُ خَيۡرٌ أَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾.

(4) **صحيح مسلم**، كتاب الفضائل، باب فضل نسب النبيّ ﷺ وتسليم الحجر عليه قبل النبوّة.

(5) لقد اقتصر النووي عند شرح هذا الحديث من صحيح مسلم على القول: «قوله ﷺ: إنّ اللّه اصطفى كنانة، إلى آخره، استدلّ به أصحابنا على أنّ غير قريش من العرب ليس بكفء لهم، ولا غير بني هاشم كفؤ لهم إلا بني المطّلب، فإنّهم هم وبنو هاشم شيء واحد كما صرّح به في الحديث الصحيح، واللّه أعلم»، النووي، **المنهاج**، ج 15، ص 38. وغير خاف ما في قول النووي من تأكيد فضل الانتساب إلى قريش وما يستتبعه من شرط قرشيّة الخلافة.

قائمة على وجود الأفضل والمفضول بالنسبة إلى كلّ شيء، في الملائكة والأنبياء والناس والأزمنة والأمكنة والحيوان.

وفي إطار هذه النظرة التراتبيّة كان محمّد بالنسبة إلى المسلمين في قمّة الهرم، فقد كان «سيّد ولد آدم ولا فخر»[1]، غير أنّ اللافت للنظر بالنسبة إلينا أنّ اصطفاء محمّد قد شمل اصطفاء أصحابه أيضاً فقد روي «عن عبد اللّه بن مسعود قال: إنّ اللّه نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد فاصطفاه لنفسه فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء نبيّه يقاتلون على دينه فما رأى المسلمون حسنا فهو عند اللّه حسن، وما رأوا سيّئاً فهو عند اللّه سيّء»[2].

ب. الدعاء

لقد تواترت أدعية النبيّ في كتب الحديث وغيرها، وكانت الاستجابة من بين فضائله وإحدى علامات نبوّته كسائر الأنبياء من قبله ذلك «أنّ اللّه تعالى لمّا فضّل الأنبياء على جميع خلقه تميّزوا بطلب المصلحة فخصّوا بإجابة الأدعية ليكون عوناً على ما كلّفهم وآية على من أنكرهم، فدخل بهذا الامتياز في أقسام الإعجاز»[3]. فكان النبيّ يدعو على خصومه فيهلكوا، ويدعو اللّه للمؤمنين فيُستجاب الدعاء. وتميّز نبيّ الإسلام لدى المسلمين في مجال الدعاء، ذلك أنّه روي عنه: «لكلّ نبيّ دعوة مستجابة وإنّي اختبأت دعوتي شفاعة لأمّتي وهي نائلة إن شاء اللّه من مات منهم لا يشرك باللّه شيئاً»[4].

وقد مرّ بنا في فصول البحث الكثير من أدعية النبيّ لأصحابه فشكّلت أسّاً من أسس صورهم، وحفظت لنا المصنّفات جملة من أدعية النبيّ لأصحابه جمعت من كتب الحديث أساساً[5]. وها أنّ ابن عبّاس مثلاً يصبح حبر الأمّة وفقيهها وترجمان

---

(1) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 2، ص 660.

(2) **مسند ابن حنبل**، مسند المكثرين من الصحابة، الحديث 3418.

(3) الماوردي، **أعلام النبوّة**، ص 142.

(4) **سنن الترمذي**، كتاب الدعوات، باب فضل لا حول ولا قوّة إلا باللّه.

(5) انظر مثلاً ما جمعه الكاندهلوي من أحاديث في دعوات النبيّ لأصحابه في: **حياة الصحابة**، ج 4، ص ص 138-147.

القرآن بفضل دعاء النبيّ له بالتفقّه في الدّين وتعلّم الحكمة، وكذلك عظمت ثروة ابن عوف استجابة لدعوة النبيّ، أو لم يقل له يوماً: «أكثر اللّه مالَك» كما قال لأنس بن مالك بكثرة المال الولد، فعظمت ثروته وزاد عدد أولاده على المائة. وانظر في أخبار النابغة الجعدي إن في كتب التراجم أو الأدب تقف على خبر دعاء النبيّ له والاستجابة للدعاء، فقد روي أنّ النابغة أنشد شعراً استحسنه النبيّ «فقال النبيّ ﷺ: أجَدْتَ، لا يَفْضُض اللّه فاك، قال: فلقد رأيته وقد أتت عليه مائة سنة أو نحوها وما انفضّ من فيه سنّ»[1]. ومثل هذه الأمثلة يضيق بها المقام. والمهمّ بالنسبة إلينا هنا أنّ الدعاء شكّل أسّاً ثابتاً في تشكيل «صورة الصحابيّ» عاضد الاصطفاء، وأضيفت إليهما البشارة.

ت. البشارة

أدّت البشارة في أخبار الصحابة الذين تعرّضنا لهم دوراً هامّاً في تشكيل صورهم، ويكفي التذكير هنا أنّ الكثير ممّن قلّبنا فضائلهم عُدّوا من فئة مخصوصة من الصحابة واعتبروا من المبشّرين بالجنّة في المنظور الإسلاميّ السنّيّ وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ وابن عوف، إضافة إلى عبد اللّه بن سلام الذي يروى أنّه لم يُسمع النبيّ يقول لأحد غيره يمشي على الأرض أنّه من أهل الجنّة[2].

وبالإضافة إلى ذلك وقفنا على بشائر تتعلّق بالشهادة، من قبيل تبشير عمر

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 5، ص 13.

(2) من المتداول بين المسلمين أنّ عدد المبشّرين بالجنّة عشرة مع الاختلاف في اسم العاشر، غير أنّ البحث في من بُشّر بالجنّة في كتب الحديث وكذلك في كتب التراجم والطبقات يفضي إلى التأكّد من أنّ العدد أكبر من ذلك، منهم من ذكرت أسماؤهم، ومنهم من لم تذكر ولكن أشير إليهم، من قبيل تبشير أعرابيّ بالجنّة، وكذلك سبعة رجال من الأنصار، أو من بايع الرسول تحت الشجرة. . .، راجع: عليّ كريّم، **المبشّرون بالجنّة وأثرهم في رواية الحديث**، ص ص 21-39. ويذهب كريّم إلى أنّ تحديد المبشّرين بعشرة قد استقرّ مع العسقلاني، ص 39. ولا نتابعه على ذلك نظراً إلى أنّ هناك من صنّف في فضائل العشرة قبل العسقلاني ونقصد أساساً **الرياض النظرة في مناقب العشرة** للمحبّ الطبري. هذا بالإضافة إلى أنّ تحديد عدد المبشّرين بعشرة قد يكون حمّالاً لمعان رمزيّة يبطنها العدد عشرة، راجع:
Maya Yazigi, « Hadīth al-ʿashara or the political uses of a tradition », pp. 162-163.

وعثمان وعليّ والحسين بالشهادة، وكذا بالنسبة إلى صحابة آخرين مثل عمّار بن ياسر الذي أخبره النبيّ بأنّ الفئة الباغية تقتله، في محاولة من المسلمين لتبرئة عليّ ممّا حدث في صفّين[1].

البشارة «كلّ خبر صدق تتغيّر به بشرة الوجه، ويستعمل في الخير والشرّ، وفي الخير أغلب»[2]، «وأَصل هذا كلّه أَن بَشَرَةَ الإِنسان تنبسط عند السرور ومن هذا قولهم فلان يلقاني بِبِشْرٍ أَي بوجه مُنْبَسِطٍ»[3]. وإذا كان «التَّبْشِيرُ في عُرْفِ اللُّغَة مُختصٌّ بالخَبَرِ الذي يُفِيدُ السُّرُورِ إلا أنه بِحَسَبِ أصْلِ اللُّغَةِ عبارةٌ عن الخَبَرِ الذي يُؤَثِّر في البَشَرةِ تَغَيُّراً وهذا يكونُ للحُزْن أيضاً فوَجَبَ أن يكونَ لفظُ التَّبْشِيرِ حقيقةً في القِسْمَيْن»[4].

والواضح من خلال هذه التعريفات أنّ البشارة «قول أي كلام موجّه إلى الغير، ولا يُنظر ههنا إلى القائل إلها كان أم ملكاً أم إنساناً أم شيطاناً، وإنّما يُنظر إلى الكلام في نفسه وأنّه خطاب يُلقى فيدركه من هو مستعدّ لتقبّله، ويعني الاستعداد أن يكون السامع عاقلاً صحيح التمييز. وبهذا الشرط يخرج من البشارة كلّ ما ليس بقول كارتجاس بناء أو سقوط نجم أو تنكيس صنم أو رؤيا نائم»[5]. وللبشارة باعتبارها قولاً خمس خصائص، الأولى الوضوح الي معه لا يُحتاج إلى تأويل، والثانية تحديد المبشِّر والمبشّر به، والثالثة السبق في الإخبار، والرابعة إدخال السرور، والخامسة صدق القول[6].

---

(1) راجع أخبار مقتل عمّار بن ياسر في صفّين الذي ألحّت عليه كتب التراجم في: ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 3، ص ص 630-631.

(2) الجرجاني، **التعريفات**، ص 49.

(3) ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة (ب ش ر).

(4) الزبيدي، **تاج العروس**، مادّة (ب ش ر). والقول منقول عن تفسير الرازي بمناسبة تفسيره لآل عمران 3/ 21.

(5) عبد اللّه جنّوف، **محمّد قبل البعثة**، (بحث لنيل شهادة التعمّق في البحث، كليّة الآداب بمنّوبة، 1999)، ص 71.

(6) انظر تحليلاً لهذه الخصائص في المرجع السابق، ص ص 71- 77، ويصل جنّوف بعدها إلى تعريف البشارة بقوله: «أوّل قول مفهوم مخصوص سارّ صادق»، ص 77.

إنّ البشارة تقنية في القول استغلّت في أنواع عدّة من الخطاب للإنباء عن الأحداث العظام، وكان حضورها كثيفاً في الخطاب الديني. وارتبطت البشارة بالأنبياء والرسل في النصّ القرآني فها الملائكة تنادي زكريّا ﴿وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّي فِي ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ﴾[1]، وكذا كان التبشير بإسحاق ومن ورائه يعقوب[2]، وبُشّر إبراهيم بإسماعيل[3]، وبشّرت الملائكة مريمَ بالمسيح عيسى[4]، الذي سيخاطب من بعدُ بني إسرائيل ﴿يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾[5].

ولئن كان النصّ القرآني مشتركاً مع غيره من النصوص المقدّسة في حديثه عن البشارات، فإنّه يمكننا اعتباره مستنداً أساسيّاً في ما صنّفه المسلمون لاحقاً في السيرة على وجه الخصوص، ذلك أنّه «لم يرد التبشير بمحمّد في موضع واحد في النصّ القرآني، وإذا دقّقنا النظر في الآيات التي ورد فيها هذا التبشير فإنّنا نتأكّد أنّ الأمر لم يرد تكراراً وتثبيتاً للمعنى الواحد، بل ظهر المعنى الخاصّ للتبشير في كلّ موضع لتبرز من وراء كلّ ذلك علامات التبشير المتكاملة»[6]. مثّل هذا التكرّر لآيات البشاراة بمحمّد، سواء كانت تلك الآيات واضحة الدلالة أو أنّها فهمت من هذه الزاوية، مدخلاً مناسباً لمصنّفي السيرة والرواة لنسج الأخبار الدالة على البشارات بمحمّد.

وعلى شاكلة الأخبار المبشّرة بمحمّد نُسجت أخبار البشارات بصحابته، فكان التبشير بالجنّة والخلافة والشهادة، والإنذار بالمقاتل والبلوى والملك. ولذلك اكتسبت البشارات والنذارة الواردة في شكل أحاديث وأخبار منسوبة إلى النبيّ المرتبطة بصحابته وظيفتين أساسيّتين، الأولى ظاهرة وتتمثّل في أنّها أخبار استغلّت

---

(1) آل عمران 3/ 39.
(2) هود 11/ 71.
(3) الحجر 15/ 55.
(4) آل عمران 3/ 45.
(5) الصفّ 61/ 6.
(6) منصف الجزّار، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، ص 156.

علامات على صدق النبوّة، والوظيفة الثانية، وهي الغاية، تبرير ما حصل في التاريخ أو تصويبه، فيغدو وصول صحابيّ إلى الخلافة أو مقتله أو مشاركته في حرب ضرباً من القدر الذي لا يمكن تفاديه أو تغييره فلا دخل للبشر وقوانين الاجتماع فيه.

تمثّل البشارة في جوهرها تنبّؤاً بأحداث مستقبليّة عدّها المسلمون من أعلام النبوّة، غير أنّها في الحقيقة تبرير لما حصل في التاريخ، خاصّة إذا تعلّق الأمر بمقاتل الصحابة، أو بأحداث لا تستساغ في الضمير الإسلاميّ، ولذلك نرى الماوردي على سبيل المثال يخصّص فصلاً كاملاً سمّاه: «إنذاره ﷺ بما سيحدث بعده»، واللافت للنظر أنّ هذا الفصل قد اشتمل، إذا استثنينا الإنذار بخلافة أبي بكر وعمر، على أحداث محرجة بالنسبة إلى الضمير الإسلاميّ في ما يتعلّق بالصحابة، فقد اشتمل على الإنذار بمقتل عليّ وعثمان وطلحة وبموت فاطمة، وبجمل عائشة، وبصلح الحسن، ومقتل الحسين، وبولاية معاوية، وبتولّي الحجّاج[1]. والملاحظ أنّ مثل هذه الإنذارات تندرج بامتياز ضمن ما وسمناه سابقاً عند التعرّض لوظائف الصورة بتصويب التاريخ لدى أهل السنّة حفاظاً على الانسجام داخل المجموعة الإسلاميّة.

ث. الرؤيا

كانت الرؤيا أسّاً متكرّراً في تشكيل «صورة الصحابيّ». ولن نعدّد هنا الأمثلة فقد سقناها في مواضعها من البحث ونذكّر فقط بتعدّد رؤى النبيّ[2] في ما يتعلّق بتتابع الخلفاء الأربعة الأوائل، وما تضمّنته تلك الرؤى من إشارات إلى من قتل منهم، وخاصّة عثمان، ونذكّر أيضاً برؤى النبيّ التي أوردنا منها شيئاً وكانت مرتبطة بمقتل الحسين بكربلاء، وكذا الأمر بالنسبة إلى الرؤى المنذرة بملك بني أميّة، أو المشيدة بعلم عمر إلى غير ذلك من الأمثلة. وكانت الرؤيا أيضاً من بين دواعي إسلام بعض الصحابة ونمثّل على ذلك بإسلام زرارة بن قيس النخعي الذي تروي

---

(1) الماوردي، **أعلام النبوّة**، ص ص 153–157.

(2) راجع حول رؤى النبيّ: P. Lory, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, pp. 30-38.

الأخبار أنّه كان نصرانيّاً، فرأى رؤيا فأسلم[1].

إنّ استناد المرويّات إلى أسّ الرؤيا لتشكيل جملة من فضائل الصحابة هو امتداد لما نقف عليه في كتب السيرة والتاريخ والفضائل والطبقات والأدب وغيرها في ما يتعلّق بصورة محمّد، تلك الصورة المثال من تواتر الرؤى المرتبطة بالنبيّ دعماً لنبوّته وتأكيداً لصدقها. فالناظر في أخبار النبيّ على اختلاف المصنّفات الإسلاميّة التي تعرّضت لها يقف على عدد من كبير من الرؤى من أشهر القصص في السيرة رؤيا آمنة[2]، لتمتدّ رؤى التبشير إلى صنوف أخرى من التأليف ومن ذلك ما يروى من خبر زهير بن أبي سلمى الشاعر الذي «كان نظّاراً متوقّياً وأنّه رأى في منامه آتياً أتاه فحمله إلى السماء حتّى كاد يمسّها بيده ثم تركه فهوى إلى الأرض، فلمّا احتضر قصّ رؤياه على ولده وقال: إنّي لا أشكّ أنّه كائن من خبر السماء بعدي شيء، فإن كان فتمسّكوا به وسارعوا إليه»[3].

للرؤيا في الفكر الإنساني عموماً مكانة كبيرة، فقد مثّلت «تجربة مؤسّسة في الوعي البشري»[4]، «إذ اعتبرت لغزاً يتطلّب التأويل وهو الكشف عن المعنى الخفيّ ولصلتها بالعالم اللامرئيّ وبالمستقبل. المستقبل موجود بالقوّة فيظهر في الحلم ويمكن الكشف عنه»[5].

وللرؤيا في الفكر الديني خصوصاً حظوة عظيمة، فقد احتفت النصوص المقدّسة بالرؤى وفرّعتها. وفي هذا الإطار تحدّثنا أسفار العهد القديم عن عدد من الرؤى يتجلّى فيها الإله أثناء النوم ممّا يكرّس ارتباط الرؤيا بالعالم الغيبي فها أنّ سليمان النبيّ في «جبعون تراءى الربّ له ليلاً في حلم» لتحقيق ما طلبه منه من حكمة ليسوس الناس بعد أن خلف أباه داود[6]. وكذا تتجلّى اللّه لأبيمالك ملك

---

(1) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م 2، ص 109.

(2) **سيرة ابن هشام**، م 1، ج 1، ص ص 116-117.

(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 17، ص 93.

(4) P. Lory, *Les rêves dans la culture musulmane*, p. 26.

(5) هشام جعيّط، **في السيرة النبوية 1: الوحي والقرآن والنبوّة**، ص 30.

(6) الكتاب المقدّس، العهد القديم، سفر ملوك الأول 3/ 5-15.

جرار لإعلامه أنّ سارة متزوّجة وقد رغب في الزواج منها[1]. ولم تكن براعة يوسف في تأويل أحلام سوى وحي إلهيّ فها هو يجيب فرعون حين اعترف له بتلك البراعة «لا فضل لي في ذلك، بل إنّ اللّه هو الذي يُعطي فرعون الجواب الصائب»[2].

ولم يشذّ القرآن فاحتفى هو أيضاً بالرؤى والأحلام فميّز دلاليّاً بين المفهومين، فحملت الرؤيا معنى إيجابيّاً في حين حمل الحلم شحنة سلبيّة، وخاصّة حين اقترن في مناسبتين بعبارة «أضغاث»[3] التي لم تكن تحمل دلالة سلبيّة. وفي هذا الإطار يميّز أرطميدوس الإفسي في مفتتح كتاب تعبير الرؤيا بين الرؤيا والأضغاث فيقول: «لقد رأيت من الصواب أن أبتدئ بذكر الاختلافات بين الرؤيا والأضغاث (وأقول): إنّ الرؤيا تخالف الأضغاث بأنّ الرؤيا تدلّ على ما سيكون، وأمّا الأضغاث فإنّما تدلّ على الشيء الحاضر»[4]. إنّ التمييز بينهما إذن لا يتجاوز الدلالة على الزمن، في حين كانت الرؤيا في القرآن ضدّاً للحلم والأضغاث فقد ارتبطت الرؤيا بالأنبياء فكانت صادقة في حين حمل الحلم معنى سلبيّاً دالاً على الزيغ والخطأ.

«الرؤيا في القرآن هي حقيقة أرقى من حقيقة اليقظة العاديّة إذ هي تلمس حقائق عالية. وهذا يجري بالخصوص على الأنبياء اعتماداً على تدخّل الإله»[5].

لقد كانت الرؤيا دائماً ضرباً من ضروب العلم واعتبر الشهرستاني أنّ العرب في الجاهليّة كانوا على ثلاثة أنواع من العلوم هي علم الأنساب والتواريخ والأديان، وعلم الرؤيا، وعلم الأنواء[6]. وتكرّست منزلة الرؤيا في الإسلام، وغدا تعبيرها «من العلوم الشرعيّة الحادثة في الملّة عندما صارت العلوم صنائع، وكتب الناس فيها»[7]. ولمّا كان الأمر على هذه الحال لا نستغرب كثرة ما صنّف في الرؤيا

---

(1) المصدر نفسه، العهد القديم، سفر التكوين 20/ 3.
(2) المصدر نفسه، العهد القديم، سفر التكوين 41/ 16.
(3) ورد هذا الاقتران في يوسف 12/ 44 والأنبياء 21/ 5.
(4) أرطميدوس الإفسي، **كتاب تعبير الرؤيا**، ص 13.
(5) هشام جعيّط، **في السيرة النبويّة 1: الوحي والقرآن والنبوّة**، ص 31.
(6) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ص 392-394.
(7) ابن خلدون، **المقدّمة**، ص 472.

وتعبيرها عند القدامى[1]، واعتبارها في الدراسات الحديثة المتعرّضة لها من «الكلّيّات البشريّة»[2] التي اشترك فيها الناس قديماً وحديثاً وبالطرق نفسها[3]. ولذلك خصّصت لها البحوث لدراستها في مختلف الحضارات[4]. وكانت الرؤيا فيها «شكلاً من أشكال الوحي الإلهي المرتبط بالنبوّة»[5]. ولم تشذّ عن ذلك في الإسلام، فقد كان الوحي في بداياته في المنظور الإسلاميّ رؤيا ذلك أنّ «أوّل ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح»[6]. وبمثل هذا الخبر يتدعّم ربط الرؤيا بالمقدّس، ويغدو تعبيرها لدى المسلمين «اصطفاء ووحياً إلهيّين، وهي نتيجة لذلك، علم إلهيّ مرتبطة بالنبوّة»[7]. ولذلك اعتبرت «الرؤيا في القرآن هي حقيقة أرقى من حقيقة اليقظة العاديّة إذ هي تلمس حقائق عالية. وهذا يجري بالخصوص على الأنبياء اعتماداً على تدخّل الإله»[8].

ووقفنا على صدى مثل هذه الاعتبارات في عدد كبير من الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ والمتعلّقة بالرؤيا، حيث التفريعات والتحديدات وربط الرؤيا بالمقدّس والغيب والوحي في مدوّنة الحديث النبوي فروي عن النبيّ قوله: «إذا اقترب الزمان

---

(1) قام توفيق فهد بجرد للمصنّفات في الرؤيا والتعبير فأحصى مائة وواحداً وثمانين عنواناً، انظر: *La divination arabe*, pp. 330-363.

(2) بسّام الجمل، **ليلة القدر في المتخيّل الإسلامي**، ص 82.

(3) يقول فرويد:

« Nous pouvons admettre sans hésitation que nos ancêtres d'il y a trois mille ans et d'avantage ont rêvé de la même manière que nous », *Introduction à la psychanalyse*, p. 71.

(4) انظر مثلاً:

Les songes et leur interprétation, Sources Orientales, Paris, Editions du Seuil, 1955.

وانظر هناك في ما يتعلق بالرؤيا في الإسلام بحث توفيق فهد:

« Les songes et leur interprétation selon l'Islam », pp. 125-158.

(5) T. Fahd, *La divination arabe*, p. 247.

(6) **صحيح البخاري**، كتاب بدء الوحي، باب 3.

(7) T. Fahd, *La divination arabe*, p. 287.

(8) هشام جعيّط، **في السيرة النبوية I: الوحي والقرآن والنبوّة**، ص 31.

لم تكد رؤيا المؤمن تكذِبُ، وأصدقهم رؤيا أصدقهم حديثاً، ورؤيا المؤمن جزء من ستّة وأربعين جزءاً من النبوّة، والرؤيا ثلاث: فالرؤيا الصالحة بُشرى من اللّه، والرؤيا من تحزين الشيطان، والرؤيا ممّا يحدّث بها الرجل نفسه، فإذا رأى أحدكم ما يكره فليقم فلْيَتفلْ ولا يحدّث بها الناس»[1].

ووقفنا على أحاديث أخرى تميّز بين الرؤيا والحلم استناداً إلى مصدرها ومن ذلك ما يروى عن النبيّ من قوله: «الرؤيا من اللّه والحلم من الشيطان، فإذا حلم أحدكم الحلم يكرهه فليبصق عن يساره وليستعذ باللّه منه فلن يضرّه»[2]. والحقيقة أنّ مثل هذا التمييز له مستندات سابقة، إذ إنّه «لمّا كانت بعض الأحلام مزعجة رجع الكهّان المتخصّصون بالأحلام أسبابها إلى فعل الأرواح الشرّيرة، أمّا الأحلام المريحة الطيّبة فقد جعلوها من إلهام الآلهة في الإنسان»[3]. وكان لذلك التمييز أثر في المعاجم اللغويّة فقد عرّف الحلم بأنّه الرؤيا «فهما مترادفان، وعليه مشى أكثر أهل اللغة، وفرّق بينهما الشارع فخصّ الرؤيا بالخير وخصّ الحلم بضدّه ويؤيّده حديث الرؤيا من اللّه والحلم من الشيطان»[4].

2. وظائف الصورة

لا يتجاوز تفريع وظائف «صورة الصحابيّ» حدود المنهج، لأنّ تلك الوظائف لا تكاد تنفصل عن بعضها البعض، فهي متداخلة أشدّ التداخل. ومثل هذا التداخل يجعلنا نذهب إلى أنّ الدراسة التجزيئيّة للفكر الإسلاميّ، قد تكون في بعض وجوهها قاصرة، لأنّ ذلك الفكر، وإن تعدّدت مجالات البحث فيه، لا يمكن النظر

(1) سنن الترمذي، كتاب الرؤيا، باب أنّ رؤيا المؤمن جزء من ستّة وأربعين جزءاً من النبوّة.

(2) صحيح البخاري، كتاب التعبير، باب الحلم من الشيطان فإذا حلم فليبصق عن يساره وليستعذ باللّه عزّ وجلّ.

(3) جواد عليّ، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج 6، ص 785.

(4) الزبيدي، **تاج العروس**، مادّة (ح، ل، م). ويعرّف ابن منظور الحلم بقوله: « الحُلمُ الرؤيا [...] وفي الحديث الرؤيا من اللّه والحلم من الشيطان. والرؤيا والحلم عبارة عمّا يراه النائم في نومه من الأشياء، ولكن غلبت الرؤيا على ما يراه من الخير والشيء الحسن، وغلب الحلم على ما يراه من الشرذ والقبيح»، **لسان العرب**، **مادّة (ح، ل، م)**.

فيه من زاوية علم واحد من العلوم مثلاً، فتلك العلوم قد نشأت ضمن أطر فكريّة وحكمتها بنى ذهنيّة مستجيبة لأهداف وغايات معيّنة سطّرتها العقيدة والمذهب والاتّجاه السياسيّ. وفي الإطار نفسه يمكننا تنزيل «صورة الصحابيّ» كما حاولنا تبيّنها في كتب الحديث السنّيّة، فقد كانت الصورة بدورها خادمة لرؤى أهل السنّة في السياسة والأخلاق والعلم وغيرها، ممّا يجعلها مستجيبة لخصوصيّات الإسلام السنّيّ، وخادمة لأهدافه.

أ. تصويب التاريخ

من بين الأهداف الملحّة للفكر السنّيّ الحفاظ على انسجام المجموعة الإسلاميّة، فقامت المؤسّسة الدينيّة بعد أن احتوتها السلطة السياسيّة[1] بالسعي إلى تحقيق ذلك الهدف بشتّى السبل والوسائل، وكان من بينها مثلاً إقصاء المختلف تكريساً لسيادة المؤتلف[2]. وكان الحديث النبويّ من أهمّ الأدوات التي تمّ الاستناد إليها لخدمة السياسيّ نظراً إلى أثره البالغ في النفوس، فقد غزا المحدّثون بلاطات الخلفاء ومن ثمَّ المجتمع، ولذلك برزت «العناية الكبيرة التي يوليها الخلفاء لإقامة مجالس الحديث في القصور أوّلاً [...] ثمّ إقامتها في المساجد وفي الساحات العامّة [...] ومنها إهداء مجاميع الحديث الأولى إلى الخلفاء، حيث كان البعض منهم يأمر المحدّث بأن يصنّف في الغرض حتّى يُستفاد من مصنّفه في مجالات يحدّدها. ومن المظاهر أيضاً حضور المحدّثين في محاكمة العلماء المخالفين

(1) لقد شهدت السلطة العلميّة في علاقتها بالسلطة السياسيّة مدّاً وجزراً بين محاولة استقلال العلماء بالمعرفة وسعي الساسة إلى احتواء علماء الدين حتّى يخدموا نفوذهم السياسيّ، وقد برز ذلك في شتّى أنواع العلم حتّى الأكثر منها تجريداً، ونقصد علم أصول الفقه، انظر أمثلة على ذلك التجاذب في: عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، ص 9، 125-147؛ 245-251...

(2) في هذا الإطار يتنزّل بحث ناجية الوريمّي بوعجيلة، **في الائتلاف والاختلاف، ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلاميّ القديم**، حيث بيّنت مظاهر الإقصاء والتهميش للفكر المختلف في الفكر الإسلاميّ والسعي إلى تغييبه في أصناف من العلوم الإسلاميّة فبحثت في أسباب النزول من خلال التفسير والسيرة، ونظرت أيضاً في مظاهر تهميش ما لا ينسجم مع المنظومة الأصوليّة السائدة، وصولاً إلى تقليب محنة القائلين بخلق القرآن.

للاختيارات الثقافيّة الرسميّة مع الإفتاء بشرعيّة عقابهم لأنّهم مُحْدثون وزنادقة وكفّار»[1].

إنّ حاجة الخلفاء بداية من الأمويّين والعبّاسيّين من بعدهم إلى المنسوبات إلى النبيّ التي تضخّمت في عهودهم تفسّر إلى حدّ كبير فضائل الخلفاء الأوائل، تشريعاً لراهنهم، فيجد الخليفة ما يبرّر به وصوله إلى الحكم وكيفيّة حكمه انطلاقاً ممّا صيغ من أخبار حول خلافة المدينة وخلافة الكوفة من بعدها. فإن نصّبه «أهل الحلّ والعقد» وجد في وصول أبي بكر إلى الخلافة مستنداً، وإنْ عُيّن كان تعيين عُمر مشرّعاً، وإذا ما قامت الشورى تمّ الرجوع إلى تأمير عثمان. وكان هذا البحث الدائم عن الشرعيّة من الأسباب الرئيسيّة لما نسمّيه تصويب التاريخ في ما يتعلّق بتتابع الخلفاء الأربعة الأوائل، وجعل تتابعهم على النحو الذي وقع في التاريخ أمراً إلهيّاً لا دخل فيه للبشر، ويغدو الخليفة ظلّ اللّه في الأرض وحاكماً بأمره، ألبسه اللّه قميص الخليفة إن نزعه يكون قد نزع حكم اللّه فيخرج من الإيمان.

في هذا الإطار يمكننا قراءة الأخبار المتعلّقة بالأحداث السياسيّة كما صوّرتها كتب الحديث، ذلك أنّ «مقارنة ما ورد عن حادثة السقيفة في كتب التاريخ بما ورد عنها في كتب الحديث كفيل بإظهار حجم الإسقاط والتلاعب الذي مارسه نقّاد الحديث عند غربلة المرويّات. وإثبات البخاري لهذه الحادثة ضمن باب فضائل ومناقب المهاجرين إنّما يدلّ على قراءة منحازة للأحداث السياسيّة»[2]. ومثل هذا القول يدعم إلى حدّ كبير فرضيّة من فرضيّات بحثنا في اختيار المدوّنة وهي أنّ كتب الحديث هي المعبّرة عمّا يراد ترسيخه، وهي بذلك أقرب إلى الضمير الإسلاميّ من كتب التاريخ والتراجم والطبقات التي تكشف في عديد المواطن عن أمور لا يستسيغها الضمير، ولذلك أوردنا منها الأخبار في فصول البحث حتّى يتسنّى لنا أن نقارن بين ما جاء فيها من ناحية، وكيف يتمّ قلبها في كتب الحديث حتّى تكون أخبار الصحابة منسجمة مع ما يحمله الناس عنهم من صورة ناصعة ويكفّوا عمّا

---

(1) ناجية الوريمّي، بوعجيلة، **في الائتلاف والاختلاف، ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم**، ص 370.

(2) محمّد حمزة، **فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخي**، ص 86.

شجر بينهم، وتُقدّم سيرهم نقيّة من كلّ ما يشوبها من صراعات وضغائن.

إنّ مهمّة تصويب التاريخ التي اضطلع بها أهل السنّة ولا سيّما المحدّثون لم تكن وليدة حاجة الساسة إلى الشرعيّة فحسب، لأنّ تلك الشرعيّة مندرجة في إطار آخر هو إطار جداليّ بامتياز ممّا يجعل لصورة الصحابة وظيفة لا تنفصل عن وظيفتها الأولى في الكثير من وجوهها ونقصد الوظيفة الجداليّة.

ب. جدل المخالفين

ارتبط تصويب التاريخ لدى أهل السنّة بالمشغل السياسيّ أكثر من ارتباطه بأيّ مشغل آخر، فاندرجت فضائل الصحابة، وبالخصوص الخلفاء منهم في إطار الجدل مع المخالفين من أهل الملّة، وكان منشأ خلافهم تنازعهم حول خلافة النبيّ كما أكّده الأشعريّ بقوله: «اختلف الناس بعد نبيّهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلّل فيها بعضهم بعضاً، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقاً متباينين، وأحزاباً متشتّتين، إلا أنّ الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم. وأوّل ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيّهم ﷺ اختلافهم في الإمامة»[1]. وإزاء هذا الاختلاف كانت الحاجة لدى أهل السنّة ماسّة إلى تركيز منظومة من الفضائل مستجيبة لما اعتقدوه من أفضليّة الخلفاء الأوائل، ووفق تعاقب وصولهم إلى الخلافة. غير أنّ الجدل مع المخالفين من أهل الفرق الأخرى لم يكن سوى وجه من وجهي الأغراض الجداليّة، ذلك أنّ تأكيد فضائل الصحابة كان أيضاً من وسائل مجادلة أهل الديانات الأخرى.

لقد كان الدفاع عن الصحابة وذكر فضائلهم محوراً من بين محاور ردود المسلمين على غيرهم من أهل الديانات، فقد كانت سيرة الصحابة «محلّ تنازع بين المسلمين أنفسهم، وخاصّة منذ «الفتنة الكبرى» في آخر عهد عثمان، فلا غرابة أن يجد فيها خصومهم مدخلاً إلى الطعن. وهو ما أحوج أصحاب الردود إلى أن يذكروا من فضائلهم وزهدهم وتورّعهم ما يدعو إلى حسن الظنّ بهم ويكفّ عن تنقّصهم وإلى أن يبيّنوا أنّ الخلاف الذي نشب بينهم إنّما كان من باب الاجتهاد في خدمة الدّين وليس لغايات دنيويّة دنيئة. وذلك كما هو معلوم هو الاتّجاه الذي فرضه

---

(1) الأشعريّ، مقالات الإسلاميين، ص ص 1-2.

«أهل السنّة» بصفة تدريجيّة وتبنّاه الضمير الإسلاميّ بصفة عامّة»[1].

في هذا الإطار الجداليّ مع المخالفين في الديانة يمكننا تنزيل ما نُسب من فضائل إلى من دخل الإسلام من أهل الديانات الأخرى، وقد مرّت بنا أخبار سلمان الفارسي وانتقاله من المجوسيّة إلى النصرانيّة وصولاً إلى الإسلام، فكانت قصّة إسلامه في جوهرها تبشيراً بمحمّد من قبل الرهبان الصالحين المتمسّكين بدين عيسى قبل تبديله. وكذا الأمر مع عبد اللّه بن سلام الذي كانت صورته في جانب كبير منها خادمة لغرض الشهادة على صدق نبوّة محمّد استناداً إلى معرفته بالتوراة وبخدع أحبار يهود وتحريفهم الكلم عن مواضعه.

من جهة أخرى فإنّ ما روي من الفضائل وغيرها قد اشتمل على الغثّ والسمين فوجب تمحيص الأخبار وتنقيتها ممّا يشوبها حتّى لا تكون مدخلاً للمخالف من أهل الملّة أو من غيرها للطعن في المذهب أو الاعتقاد. والملاحظ أنّ القدامى على اختلاف مشاغلهم كانوا على وعي بأنّ المرويّات قد تكون حجّة للمخالفين ويمكننا التمثيل على ذلك بما يقوله الجاحظ في إطار ردّه على النصارى: «على أنّ هذه الأمّة لم تُبتَل باليهود ولا المجوس ولا الصابئين كما ابتليت بالنصارى. وذلك أنّهم يتّبعون المتناقض من أحاديثنا، والضعيف بالإسناد من رواياتنا، والمتشابه من آي كتابنا، ثمّ يخلون بضعفائنا، ويسألون عنها عوامنا، مع ما قد يعلمون من مسائل الملحدين والزنادقة الملاعين، وحتّى مع ذلك ربّما تبرّؤوا إلى علمائنا، وأهل الأقدار منّا، ويشغبون على القويّ، ويلبسون على الضعيف»[2].

من هذه المنطلقات كانت الأغراض الجداليّة محدّداً من محدّدات الحكم على مدى صحّة الخبر، هذا إذا لم تكن أهمّ ضابط للحكم على الخبر «ذلك أنّ الحدود بين الحديث الصحيح والحديث المنحول تتضاءل، إن لم نقل تنتفي إذا نحن صرفنا اهتمامنا عن مدى صحّة نسبته إلى الرسول أو عدمها، وصوبنا اهتمامنا إلى العقليّة والأفكار التي تعكسها، والدلالات المشتركة بينها، كذلك إلى الوظائف المتجانسة

---

(1) عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلاميّ في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر**، ص ص 513-514.

(2) الجاحظ، «في الردّ على النصارى»، ضمن **رسائل الجاحظ**، م 2، ج 3، ص 243.

التي تتوفّر عليها كلّ هذه النصوص. هذا يعني أنّ ما هو مختلق، على افتراض اختلاقه، إن هو إلا صدى لمجادلات ومساجلات تمثّلها الضمير الديني وصاغها في نصوص تحاكي النصّ المقدّس»[1].

ت. تكريس سلطة النقل ومرجعيّة السلف

كان الدفاع عن العقائد في إطار جدل المخالفين والحرص على انسجام المجموعة الإسلاميّة عبر التقنين في حاجة ماسّة إلى ضبط مصادر العلم وأصوله، وطفق المسلمون يكرّسون وظيفة النقل، وكانت «صورة الصحابيّ» العلميّة أحد المرتكزات التي تمّ الاستناد إليها لتثبيت تلك الوظيفة، درءاً للاختلاف، وحفاظاً على الانسجام عبر تسييج الفهم[2]، وإكساب ما يقرّره علماء الدين على اختلاف اختصاصاتهم المشروعيّة لإيهامهم بأنّهم كانوا مجرّد نقلة أمناء لفهم الصحابة لدينهم وهم الشهود على نزول الوحي، والمعايشون للدعوة، والمعاينون لأقوال النبيّ وأعماله وإقراراته.

وبناء على هذه الصورة غدا العقل في أغلب الأحيان تابعاً لسلطة النقل وهو ما تمّ التصريح به في مختلف المصنّفات القديمة وفي شتّى العلوم الإسلاميّة. ولئن كان النزعة التوفيقيّة بين العقل والنقل حاضرة أحياناً من قبيل إعلان ابن تيميّة مثلاً عن «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، فإنّ النقل بقي مقدّماً دائماً إذا ما كان هنالك تعارض ودوننا مثلاً قول الشاطبي: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعيّة فعلى شرط أن يتقدّم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخّر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرّحه النقل»[3]. ولئن ما يقوله الشاطبي متعلّق أساساً بأصول الفقه وقواعد التشريع، فإنّه امتدّ إلى باقي مظاهر الحياة الفكريّة والاجتماعيّة. ومن ذلك مثلاً تكريس سلطة الإجماع في الإسلامي، لا في مجال

---

(1) محمّد حمزة، **فضائل الصحابة، بين المتخيّل والواقع التاريخي**، ص 99.

(2) راجع الأمثلة التي تعرّض لها بسّام الجمل للتمثيل على تسييج الاختلاف في الفقه والقراءات والتأويل لدى أهل السنّة في: **الإسلام السنّي**، ص ص 149-167.

(3) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج 1، ص 87.

التشريع فحسب، بل في شتّى المجالات[1].

لقد غدا النقل أسّ العلم ومصدره، وأصبحت الرواية المعدن الأوّل له، فلا سبيل إليه إلا بأخذه من مصادره عبر رواته ولذلك يقترن العلم بالرواية ومن من ذلك ما يروى عن ابن مسعود مثلاً من أنّه قال واعظاً: «عليكم بالعلم قبل أن يُرفع، ورفعه موت رواته»[2]. ولمّا كان الأمر على هذه الحال وجب تعديل كافّة الصحابة باعتباره رواة العلم، فبصلاحهم يصلح العلم، وبفسادهم يفسد.

(1) انظر في هذا الشأن:

G. F. Hourani, « The basis of authority of consensus in Sunnite Islam », in *Studia Islamica*, XXI, (1964), pp. 13-60.

(2) الغزالي، الإحياء، ج 1، ص 17.



الفصل الثاني

صورة الصحابي وتنظيم المجتمع

« Il ne faut jamais oublier que l'objectif déclaré d'une tradition sacrée est de tenter de faire revivre le passé en le rendant croyable pour les hommes du présent. Il est d'autant moins attendu qu'on le fasse revivre tel qu'il a pu être, avec ses zones d'ombre et de lumière, que le présent se construit toujours, en partie, sur un refoulement de son propre passé »
Jacqueline Chabbi, « Histoire et tradition sacrée », in *Arabica*, t. XLIII, (1996), p. 197.

كانت المسألة السياسيّة من أهمّ محدّدات اختيارنا للصحابة الذين حاولنا الوقوف على ملامح صورهم في هذا البحث. وتبيّن لنا أنّ السياسة عنصر فاعل في تحديد صورة الصحابي لا حين يتعلّق الأمر بالخلفاء من الصحابة فحسب بل تعدّى الأمر ذلك إلى صحابة آخرين قُدّمت لهم صور أخلاقيّة أو علميّة في كتب الحديث. وقد لا نغالي إذا اعتبرنا أنّ صورة الصحابي تتحدّد في أغلب الأحيان وفق مواقفه السياسيّة المرويّة عنه في كتب التاريخ والطبقات، وحين تكون تلك المواقف غير مُنسجمة مع ما يرتضيه الضمير الإسلامي في ما يتعلّق بالصحابة ومجتمعهم ومكانتهم الروحيّة والوجدانيّة فإنّ كتب الحديث قامت بتحويل ما لا ينسجم مع الضمير إلى صورة ناصعة مثاليّة في سعي دائم إلى الحفاظ على عدالة كلّ الصحابة ودرء ما شجر بينهم وأملته ضرورة الاجتماع البشري في كلّ زمان.

من هذا المنطلق استنتجنا أنّ صورة الصحابيّ كما قدّمتها كتب الحديث بالخصوص كانت وليدة الصراع السياسيّ العقائديّ بين الفرق الإسلاميّة، ذلك

الصراع الذي كانت مسألة الإمامة منطلقه ومنتهاه في آن واحد. لذلك يمكن القول إنّ تلك الصورة هي وليدة الحاجات الاجتماعيّة بالأساس وغايتها السعي إلى الحفاظ على انسجام اجتماعيّ وإن كان ظاهريّاً. والملاحظ أيضاً أنّ ذلك الانسجام لا يتمّ سوى عبر تكريس تراتبيّة اجتماعيّة يكون الخليفة في أعلى هرمها، وتحدّد بقيّة صور الصحابة وفق مواقفها من الخليفة.

لن يكون هذا التصوّر حكراً على مجتمع الصحابة بل سيتكرّر باستمرار في الأجيال الإسلاميّة المتعاقبة، بل إنّه يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك لنعتبر أنّ صورة مجتمع الصحابة كانت انعكاساً لمجتمع ما بعد التدوين، بمعنى أنّ تصوّر المسلمين اللاحق للتراتبيّة الاجتماعيّة هو الذي خلق صورة جيل الصحابة، خاصّة وقد كنّا ألححنا على بعديّة الصورة. إنّ جيل الصحابة بهذا التصوّر كما قدّمته كتب الحديث وغيرها من الأدبيّات الإسلاميّة كان ضرباً من عكس صورة الحاضر على الماضي ثمّ جعل ذلك الماضي صورة أصليّة للاقتداء.

من هذه المنطلقات رأينا في هذا الفصل الأخير التركيز على صورة الخليفة باعتبارها الصورة التي تدور في فلكها بقيّة الصور وبمكانتها تتحدّد التراتبيّة وينتظم المجتمع فيُميّز فيه الصالح من الفاسد وتتعيّن الوظائف والأدوار.

لقد حاولنا في الباب الأوّل من هذا البحث الوقوف على أهمّ ملامح صورة الصحابي السياسيّة من خلال فضائل أبي بكر وعمر وعليّ المبثوثة في كتب الحديث وغيرها لبيان أسس ثلاثة قامت عليها صورة الخليفة المثالي في الضمير الإسلامي وهي الشرعيّة والنفوذ والسلطة والروحيّة. وسعينا أيضاً إلى بيان أنّ فضائل الخلفاء الثلاثة الذي تعرّضنا لهم في الباب الأوّل وأخبار علاقاتهم بعدد من الأطراف، كانت موجّهة أساساً لتصويب التجربة السياسيّة الإسلاميّة الأولى بعد وفاة النبيّ، وأنّ تلك الفضائل والأخبار كانت محكومة في الغالب بالاعتبارات الجداليّة اللاحقة حول مسألة الإمامة التي انبثقت منها مقالات الإسلاميّين المختلفة. فقامت الصورة عنصراً مساعداً للانتصار لمقالة مخصوصة تعضد الإقرارات المباشرة التي نقف عليها في كتب علم الكلام حتّى تترسّخ الصورة عند عموم الناس الذين يؤثّر فيهم ما يقر في الضمائر أكثر من أيّ شيء آخر ولا يتاح لهم النظر في كتب الجدل العقائدي لا

لأنّهم لا يفقهونها فقط بل لأنّه، وبالخصوص، تمّ «إلجام العوامّ عن علم الكلام»، وعدّ الخوض في مسائل الخلاف من ضمن «المضنون به على غير أهله»[1]، ويتمّ الاكتفاء بما قرّره العلماء أو الخلفاء أحياناً من إعلان للعقيدة التي يرونها قويمة، وهو إعلان يتضمّن بنداً قارّاً هو مسألة التفاضل بين الصحابة والقول فيهم وفي عدالتهم جميعاً والكفّ عمّا شجر بينهم. ومن الأمثلة على ذلك ما قرّره أبو جعفر الطبري أمام الملأ من تصريح بعقيدته بعد هجمة الحنابلة عليه ببغداد[2]. ويبقى الاعتقاد القادري المثال الأبرز على تبنّي الدولة لعقيدة ملزمة ومن بين ما جاء في ذلك الاعتقاد إلى جانب العقائد الكلاميّة الأخرى: «ويجب أن يحبّ الصحابة من أصحاب النبي ﷺ كلّهم، ونعلم أنّهم خير الخلق بعد رسول اللّه ﷺ، وأنّ خيرهم كلّهم وأفضلهم بعد رسول اللّه ﷺ أبو بكر الصدّيق ثمّ عمر بن الخطّاب ثمّ عثمان بن عفّان ثمّ عليّ بن أبي طالب رضي اللّه عنهم، ويشهد للعشرة بالجنّة، ويترحّم على أزواج رسول اللّه ﷺ، ومن سبّ عائشة فلا حظّ له في الإسلام، ولا يقول في معاوية إلا خيراً، ولا يدخل في شيء شجر بينهم ويترحّم على جماعتهم»[3].

قد يبدو للوهلة الأولى أنّ ما تضمّنه الاعتقاد القادري مجرّد تكريس لمكانة الصحابة ولا يعدو أن يكون إبرازاً لفضلهم، غير أنّ خصّ الخلفاء الأربعة الأوائل والمبشّرين العشرة بالجنّة وعائشة ومعاوية بالذكر يكشف البعد السياسي لهذا الاعتقاد ذي الصبغة الدينيّة. والأجدر بالملاحظة أنّ معاوية كان من بين الصحابة المذكورين في الاعتقاد القادري، فكيف نفسّر اعترافاً بفضل معاوية مؤسّس الدولة الأمويّة في نصّ رسميّ صادر عن الخليفة العبّاسي؟

---

(1) «إلجام العوام عن علم الكلام» و«المضنون به على غير أهله» عنوانان من عناوين رسائل أبي حامد الغزالي يكشفان عن محاولات لإبعاد الناس عن الخوض في المسائل الكلاميّة جليلها ودقيقها، ويدعوان إلى التسليم بما قرّره المتكلّمون المنتمين إلى الخطّ الأشعري دون جدل أو نقاش، انظر نصّ الرسالتين ضمن، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، ص ص 319-355، 355-381.

(2) انظر: Dominique Sourdel, «Une profession de foi de l'historien Al.Ṭabarī», *in* : *R.E.I*, XXXVI, (1968), pp. 177-199.

(3) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج 8، ص ص 110-111.

إنّ الأمر في تقديرنا إلحاحٌ على المبدأ الأهمّ في الفكر السياسي الإسلامي الذي يلخّص العلاقة الضروريّة بين الحاكم والمحكوم وهو مبدأ الطاعة لأولي الأمر أيّا كانت صفتهم. ويكشف الاعتقاد بالإضافة إلى ذلك أنّ تجربة الصحابة السياسيّة بقيت ماثلة في الفكر الإسلامي ويتمّ استحضارها باستمرار لاكتساب شرعيّة اجتماعيّة آنيّة. ولعلّ أبرز ملامح الصورة التي يتمّ استحضارها أنّ الخليفة أو السلطان أو الملك هو مفوّض إلهيّاً لرعاية الناس، فصورة الصحابيّ السياسيّة كما رأيناها في الفصل الأوّل من هذا البحث قائمة على أحاديث نبويّة، أي على مرجعيّة متعالية، تجعل من قيام صحابيّ ما في منصب الخلافة أمراً إلهيّاً مقدّساً ممّا يُكسب الخليفة شرعيّة دينيّة تؤدّي إلى الشرعيّة الاجتماعيّة.

هذا الضرب من الشرعيّة لن يتوقّف في التاريخ الإسلامي عند الخلفاء الأربعة الأوائل بل سيتمّ السير على نهجه لاحقاً في الدول الإسلاميّة المتتابعة، وسيتكرّس اجتماعيّاً عبر أصناف شتّى من التأليف والخطب وغير ذلك مفهوم مركزيّ في الدراسات الحديثة المعتنية بتاريخ الفكر السياسي الإسلامي وغيره وهو مفهوم «السلطة الرعويّة»، تلك السلطة التي تجعل من مسألة الحكم تفويضاً إلهيّاً وتحدّد في الوقت نفسه طبيعة العلاقات بين الحاكم والمحكوم.

ولكن يجب التنبيه هنا أنّ صورة الصحابي السياسيّة التي تمثّلها المسلمون لم تكن قط منطلق تلك السلطة الرعويّة، فهذا الضرب من السلطة قديم ربّما قدم السلطة نفسها، أو على الأقلّ قدم التعبير عنها، بشيء من التفاوت بين الحضارات كما بيّن ذلك ميشيل فوكو[1].

---

(1) لقد بحث ميشيل فوكو في مفهوم السلطة الرعويّة من خلال نظره في بعض مظاهر تاريخه القديم، على حدّ عبارته، مؤكّداً أنّ حضور هذا الشكل من أشكال السلطة لم يكن حاضراً بقوّة في النصوص السياسيّة اليونانيّة والرومانيّة الكبرى باستثناء الأدب الهوميري وبعض النصوص البيزنطيّة، حيث يتمّ تشبيه الملك براع يرعى قطيعه. وهذا التشبيه المؤسّس لعلاقة الحاكم بالمحكوم سيكون حاضراً بقوّة في النصوص الشرقيّة القديمة ولا سيّما في النصوص المصريّة والآشوريّة واليهوديّة، حيث يكون الملك راعياً للناس تماماً كما أنّ الإله راع للبشر فيغدو لهما الوظيفة نفسها، وبالتالي يصبح الملك ظلّ الله على الأرض، انظر بحثه: «نحو نقد العقل السياسي»، ترجمة جورج أبي صالح، **الفكر العربي المعاصر**، العدد 43، (1987)، ص ص 51-63.

هذا الشكل من أشكال السلطة كرّسته في التاريخ الإسلاميّ صورة الصحابيّ السياسيّة التي تمّ تمثّلها في عدد كبير من صنوف التأليف بواسطة الأسس التي أشرنا إليها في ثنايا البحث وأجملناها في الفصل السابق، فكان الخليفة في الأخبار مُصطفى إلهيّاً ومبشّراً به، وتنسب إليه الخوارق، ويصوّر تفانيه في السهر على الرعيّة وشؤونها.

تندرج صورة الصحابيّ السياسيّة كما رأيناها في إطار هذا الشكل من السلطة، أي السلطة الرعويّة وذلك في الكثير من مظاهر تصويرها لدى المؤرّخين والمحدّثين والأدباء المسلمين، فجعل الخلافة تفويضاً إلهيّاً، ورسم صورة متعالية مقدّسة للخليفة، والتركيز على قداسة مهمّته، والإلحاح على سلوكه الدينيّ المستجيب لتعاليم الدين كما يتمّ تمثّلها، وبيان السلوك الأخلاقيّ القائم على مفهوم الاقتداء بالنبيّ والملحّ على جوانب الاتّباع في أخذ القرارات والتعامل مع الرعيّة، كلّ ذلك يمثّل سعياً إلى إضفاء الصبغة الدينيّة على الخلافة. برز ذلك من خلال الأحاديث المرويّة عن النبيّ في فضائل أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ، ودعّمتها الشروح والأخبار، وقرّرتها كتب العقائد والمقالات، وكرّستها كتب الفضائل والمناقب، وألحّت عليها كتب السيرة والتاريخ، وروّج لها القصّاص والوعّاظ والخطباء بين الناس.

1. صورة الخليفة: الصورة المركز

ستترك صورة الخلفاء الأوائل وأسس تشكيلها آثارها في المجتمع الإسلامي، وسيستعيدها المؤرّخون والخلفاء والملوك لاحقاً إضفاء للشرعيّة وبحثاً عن الشوكة والتمكّن. ولمّا كان اهتمامنا هنا يتّجه صوب التمثّل الاجتماعيّ لصورة الصحابي السياسيّة وليس نحو البحث في الفكر السياسيّ الإسلامي في تجليّاته وآليّاته وروافده، وهو موضوع تعدّدت فيه الدراسات والمؤلّفات فإنّ اهتمامنا سيكون بالخطابات الموجّهة إلى عامّة الناس لا إلى خاصّتهم، فتلك الخطابات هي التي ستشكّل التمثّل الاجتماعي بالأساس استناداً إلى صورة يمكن أن نعتبرها هنا، على سبيل التجاوز، أصليّة وهي صورة الصحابي. ونقول تجاوزاً، لأنّ صورة الصحابي لم تولد من فراغ بل هي قائمة على صورة أخرى هي صورة النبيّ الأنموذجيّة كما

بيّنا في ثنايا البحث، غير أنّ صورة الصحابي السياسيّة ستقوم بدورها صورة نواة ثانية يبني عليها الخلفاء والملوك وكتّابهم ومؤرّخوهم صورهم ويسعون إلى بثّها اجتماعيّاً، وهي صور ستكون، تماماً كصور الخلفاء الأوائل، قائمة على مفاهيم مركزيّة في مسيرة البحث عن الشرعيّة الاجتماعيّة من قبيل الاصطفاء الإلهيّ للخليفة، وتبشير النبيّ في أحاديثه بقيام دولته بما يشبه النصّ على الخلافة، وحفاظه المستميت على بيضة الإسلام، وسهره على الرعيّة، ونشر العدل، وأحياناً على القرابة من النبيّ، وتغدو بدورها أحياناً صوراً يتمّ استعادتها من جديد في أزمنة لاحقة لبناء صور أخرى[1].

إنّ اهتمامنا بهذا التمثّل الاجتماعي إذن يجعلنا نصوّب اهتمامنا إلى جملة من النصوص التي تهدف إلى تكييف رأي الناس عامّة، لا تلك التي تكتب إلى الخلفاء والملوك، فنصوص الآداب السلطانيّة أو كتابات مرايا الملوك وأخلاقهم وأخلاق وزرائهم، ومصنّفات السياسة الشرعيّة، والمؤلّفات في الفلسفة السياسيّة، وكتب النصائح وغيرها لا تسعفنا في مجال اهتمامنا فهي موجّهة أساساً إلى الخلفاء وخاصّتهم، ولا تذكر الرعيّة، أي عامّة الناس، إلا في ما يتعلّق بكيفيّة تعامل السلطان معهم بغاية واحدة هي طاعتهم لأولي الأمر[2]. ونقول ذلك وإن كانت هذه المصنّفات في بعض جوانبها تكشف عن تمثّل ما لمكانة الحاكم.

إزاء تعدّد أشكال الخطاب السياسيّ الإسلامي سعى بعض الباحثين إلى التصنيف، ولعلّ استغلال ذلك يساعدنا على اختيار الخطاب الأقرب إلى مجال اهتمامنا. وقد استوقفنا التصنيف الذي قام به كمال عبد اللطيف[3] الذي ذهب إلى

---

(1) انظر أنموذجاً لذلك في: منصف التايب، **الأمير والسلطة، دراسة في الثقافة السياسية للبايات الحسينيين بتونس**، حيث كانت مسامرات البايات ومجالسهم تحاكي المجالس الأمويّة والعبّاسيّة والفاطميّة وغيرها بما يروى في شأنها من أخبار وقصص ضاربة في المتخيّل، ص ص 124-126.

(2) راجع حول مركزيّة مفهوم الطاعة في الآداب السلطانيّة: كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية**، ص ص 180-185.

(3) كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية**، ص ص 17-25.

أنّه يمكن أن نصنّف أنماط أو أنظمة القول السياسيّ الإسلامي إلى سبعة «رغم تداخلها وترابطها»[1] ورغم أنّها لا تعكس «مختلف مظاهر القول السياسي في الإسلام، ففي الإنتاج النظري الإسلامي **مصنّفات ومدوّنات** لا حصر لها ذات صلة وثيقة بالمجال السياسي سواء في أبعاده المرتبطة بالسلطة، أو في قنواته ووسائطه وتجلّياته الأخرى»[2].

هذه الأنماط السبعة من القول السياسي هي:

- خطاب المأثور الديني المؤسّس (القرآن والسنّة).
- الخطاب الفقهي.
- الخطاب الكلامي.
- الخطاب السياسي الفلسفي.
- الخطاب التاريخي.
- الخطاب السياسي الرمزي.
- خطاب التدبير السياسي المباشر.

إنّ جلّ أنواع الخطاب السياسي المذكورة هنا تتوجّه إلى الخاصّة، فلا حظّ للعامّة في قرآن ولا سنّة إلا بقدر ما يعطيه عالم الدين، وكذا الشأن بالنسبة إلى الفقه فلا نظر لهم فيه ويجب الاكتفاء بما يقرّره الفقيه من أوامر ونواه تقتصر غالباً على شؤون العبادات وشيء من المعاملات وشهود بعض العقوبات. أمّا الخطابان الكلامي والفلسفي فهم أبعد الناس عنهما. وحتّى الخطاب السياسي الرمزي فلا يفكّ رموزه إلا الحكماء والعقلاء من ذوي الألباب، أمّا العامّة فيكتفون بما جاء من قصص لا يتعدّون ظاهرها[3].

---

(1) المرجع السابق، ص 17.

(2) المرجع السابق، ص 24. (التشديد من المرجع)

(3) الكتاب الأبرز في هذا النوع من الخطاب السياسي الرمزي هو **كليلة ودمنة** وقد جاء في مقدّمة ابن المقفّع قصّة تأليف بيدبا للكتاب بأمر من ملك الهند دبشليم على أن يكونَ الكتابُ كتابَ حكمة باطنة للعقلاء ولهو ظاهر للعامّة، وممّا جاء في القصّة أنّ الفيلسوف كان مع تلميذه «يعملان الفكر في ما سأله الملك حتّى فتق لهما العقل أن يكون كلامهما على لسان بهيمتين، فوقع لهما موضع اللهو والهزل بكلام البهائم، وكانت الحكمة ما نطقا به، فأصغت الحكماء =

إنّ أهمّ خطاب في تقديرنا يشكّل ما يُراد له أن يرسم من صور في أذهان الناس حول الخليفة هو خطاب التدبير المباشر الذي تشكلّه أساساً خطب الخلفاء وولاتهم، تلك الخطب الذي جمعت في كتب التاريخ والأدب وأفردت لها أحياناً مصنّفات خاصّة. فهذا النوع من النصوص يكون في كثير من الأحيان شفّافاً عمّا يراد له أن يرسخ في أذهان الناس عن الحاكم والمحكوم والعلاقة بينهما، ويكون ذلك بصورة مباشرة تكشف الآليّات والغايات. فتلك الخطب التي تلقى أمام الناس في بعض المناسبات تبنى على التماس شرعيّة للسياسات مستمدّة من مقولة الاقتداء بالسلف الصالح وعلى رأسهم الصحابة، وعلى التفويض الإلهي لخلفاء الدولة، وبالتالي أحقيّة الخلافة، وتحدّد جوانب من صورة الخليفة التي يُراد لها أن تُتمثّل اجتماعيّاً.

أ. الاصطفاء للخلافة

لقد كانت صورة الصحابي السياسيّة كما رسمت في كتب الحديث مؤكّدة في كثير من جوانبها أنّ الخلفاء الأوائل قد تقلّدوا مهامّهم بضرب من الاصطفاء الإلهيّ، وهذا الاصطفاء سنراه يتكرّر بأشكال مختلفة في أخبار الخلفاء اللاحقين. ونرى أنّ ما ينسب من أقوال إلى الخلفاء بداية من الأمويّين والعبّاسيّين ومن جاء بعدهم أيضاً، أو كذلك ما ورد في شأنهم من أخبار في كتب التاريخ أو كتب الآداب السلطانيّة وغيرها من أنّ الخليفة يحكم بتفويض واختيار إلهيّين يندرج في إطار هذا الاصطفاء، بل إنّ ما يُقال مثلاً عن تبنّي الأمويّين لعقيدة الجبر لإضفاء الشرعيّة على حكمهم يمكن أن يدرج في هذا الإطار، باعتبار أنّ عقيدة الجبر في جوهرها ترجع كلّ الحوادث إلى مشيئة إلهيّة مسبّقة، أي إلى اختيار إلهيّ لا يمكن مناقشته، وكذا كانت صورة أبي بكر مثلاً في المنظور السنّي، فخلافته إرادة إلهيّة لمصلحة المسلمين، وكذلك أيضاً شاءت الأقدار بالنسبة إلى تتابع الخلفاء بعده. صحيح أنّ الخلفاء الأوائل لم يُرو عنهم صراحة أنّهم أعلنوا أنّ الخلافة اصطفاء أو تفويض إلهيّ، ولكن

= إلى حِكمه وتركوا البهائم واللهو وعلموا أنّها السبب في الذي وُضع لهم. ومالت إليه الجهّال عجباً من محاورة بهيمتين ولم يشكّوا في ذلك فاتّخذوه لهوا وتركوا معنى الكلام أن يفهموه»، ابن المقفّع، **كليلة ودمنة**، ص ص 39- 40.

صورتهم التي رسمت لهم لاحقاً تشي بذلك، فالإقرار بأنّ ترتيب الخلفاء من ثوابت الإيمان وأركان العقيدة القويمة، وتكثيف النصوص في ذلك بشتّى أنواعها من الأدلّة على ذلك.

في هذا الإطار يمكن أن نفهم ما جاء في خطب الخلفاء وولاتهم وقوّادهم حين ألحّوا على مسألة التفويض الإلهي وأحقيّتهم بالخلافة. ولئن كان ذلك مندرجاً ضمن أسس السلطة الرعويّة المشار إليها سابقاً، وسعي إلى «تسييس المتعالي وتأليه السياسي»[1].

لقد مرّ بنا أنّ صورة أبي بكر كما استقرّت في الوجدان قائمة على اصطفاء إلهيّ للخلافة، وإذا سألت عامّة الناس عن أبي بكر فلن يذكر لك ما شجر بين الصحابة في سقيفة بني ساعدة، ولن يستحضر المجادلات حول من أسلم أوّلاً من الصحابة، ولن يسرد عليك حتّى قتاله مانعي الزكاة. سيجيب الناس إنّ أبا بكر هو أوّل المسلمين، وأنّ اللّه اختاره لصحبة نبيّه في الهجرة، وأنّه صلّى بالناس في مرض الرسول الذي مات فيه، وكان كلّ ذلك دليلاً على أنّ اللّه قدّمه ليكون خليفة للمسلمين، فكانت خلافته خلافة نبوّة اصطفاها اللّه لأمّة محمّد. ولهذا كلّه اعتبر عدم الاعتراف بأحقيّة تولّي أبي بكر الخلافة مباشرة بعد النبيّ ضرباً من المروق عن الدين باعتباره معارضة لأمر اللّه وقدره وخروجاً عن إجماع المسلمين.

صحيح أنّ أبا بكر رفض، على ما تروي الأخبار أن يحمل لقب «خليفة اللّه»[2]، غير أنّ روايات كثيرة تشير ضمنيّاً إلى سعي إلى إضفاء طابع القداسة الإلهيّة على منصب الخلافة فاستقراء أخبار مانعي الزكاة مثلاً واعتبارهم مرتدّين فيه دلالة على ذلك، فمنع الزكاة لم يكن يعني شيئاً آخر غير عدم الاعتراف بخلافة أبي بكر

---

(1) كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية**، ص 147، وانظر هناك كامل الفقرة الخاصّة بهذا الموضوع: «المماثلة الأسطوريّة: تسييس المتعالي وتأليه السياسي»، ص ص 147–152. وراجع أيضاً: سهام الدبّابي الميساوي، **إسلام الساسة**، وخاصّة الفصل الأوّل: «الملك الشرعي: في تأليه السياسي وقداسة الملوك»، ص ص 15–40.

(2) حياة عمامو، **السلطة والشرعيّة في نظام الحكم الإسلامي المبكّر**، ص 16.

ممّا أدّى إلى قتال الممتنعين بتهمة الردّة عن الإسلام. ووقفنا على روايات تشير إلى أنّ عمر بن الخطّاب اعتمد عبارة «سلطان اللّه في الأرض» في إشارة إلى مكانته أمام الناس فقد روي «أنّ عمر بن الخطاب رضي اللّه تعالى عنه أتي بمال فجعل يقسمه بين الناس فازدحموا عليه فأقبل سعد بن أبي وقاص يزاحم الناس حتى خلص إليه فعلاه عمر بالدرّة وقال: إنّك أقبلت لا تهاب سلطان اللّه في الأرض فأحببت أن أعلمك أنّ سلطان اللّه لن يهابك»[1]. وسيتدعّم الإلحاح على طابع القداسة هذا والإلحاح على مبدأ التفويض الإلهي زمن الفتن والخصومات السياسيّة فهذا عثمان بن عفّان يؤكّد عندما حُوصرَ أنّ الخلافة قميص كساه اللّه إيّاه. وها أنّ عليّ بن أبي طالب يخاطب أهل المدينة وهو متوجّه إلى الكوفة قائلاً: «إن في سلطان اللّه عصمة أمركم فأعطوه طاعتكم غير ملويّة ولا مستكره بها واللّه لتفعلن أو لينقلنّ اللّه عنكم سلطان الإسلام ثمّ لا ينقله إليكم أبداً حتى يأزر الأمر إليها. انهضوا إلي هؤلاء القوم الذين يريدون تفريق جماعتكم لعل اللّه يصلح بكم ما أفسد أهل للآفاق»[2].

ولعلّه من اللافت للنّظر في هذا المجال أن يتمّ السعي إلى جعل مقولة أنّ السلطان هو ممثّل اللّه في الأرض حديثاً مرفوعاً إلى النبيّ فروي مثلاً: «عن أبي بكرة قال: سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: السلطان ظلّ اللّه في الأرض، فمن أكرمه أكرمه اللّه ومن أهانه أهانه اللّه»[3].

يمكن اعتبار مثل هذه التصرّفات والأقوال مقدّمات لتأكيد مبدأ الاصطفاء الإلهي للخليفة وعنصراً مساعداً من بَعْدُ لتبنّيه من قِبلِ الدول الإسلاميّة المتعاقبة، وقد يكون ذلك إحدى الزوايا التي يمكن من خلالها فهم خطب الخلفاء حين يلحّون على أنّهم خلفاء اللّه على الأرض، وأنّ الخروج على السلطان يستوجب القتل باعتباره تمرّداً على حكم اللّه. وانظر مثلاً إلى خطبة زياد بن معاوية الشهيرة في أهل البصرة «أيّها الناس إنّا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة نسوسكم بسلطان اللّه الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء اللّه الذي خوّلنا، فلنا عليكم السمع والطاعة في ما أحببنا ولكم علينا

(1) الطبري، **التاريخ**، ج 2، ص 571.
(2) ابن الأثير، **الكامل**، ج 3، ص 95.
(3) ابن أبي عاصم، **السنّة**، ج 2، ص 492.

العدل فيما ولينا، [. . .] فادعوا اللّه بالصلاح لأئمتكم فإنهم ساستكم المؤدّبون لكم وكهفكم الذي إليه تأوون ومتى تصلحوا يصلحوا ولا تشربوا قلوبكم بغضهم فيشتد لذلك غيظكم ويطول له حزنكم ولا تدركوا حاجتكم مع أنّه لو استجيب لكم كان شرّاً لكم. أسأل اللّه أن يعين كلاً على كلّ وإذ رأيتموني أنفذ فيكم الأمر فأنفذوه على أذلاله وأيم اللّه إنّ لي فيكم لصرعى كثيرة فليحذر كل امرىء منكم أن يكون من صرعاي»[1].

ولن يختلف الأمر مع خلفاء بني العبّاس فها أنّ المنصور يخطب في بغداد يوم عرفة أو يوم منى قائلاً: «أيّها الناس إنّما أنا سلطان اللّه في أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده وأنا خازنه على فيئه أعمل بمشيئته وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه. قد جعلني اللّه عليه قفلاً، إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني أقفلني فارغبوا إلى اللّه أيّها الناس وسلوه في هذا اليوم الشريف الذي وهب لكم فيه من فضله ما أعلمكم به في كتابه إذ يقول تبارك وتعالى ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[2] أن يوفقني للصواب ويسدّدني للرشاد، ويلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم ويفتحني لأعطياتكم وقسم أرزاقكم بالعدل عليكم إنه سميع قريب»[3].

إنّ مثل النصوص المؤكّدة على اصطفاء الخليفة إلهيّاً أكثر من أن تجمع في هذا المقام وما أثبتناه يبقى نزراً من نصوص عديدة حفلت بها كتب التاريخ ومجرّد تمثيل على خطب عديدة ومواقف عديدة أثبتتها كتب الأدب والأخبار وغيرها تدور في فلك واحد هو أنّ منصب الخليفة أو الإمام أو غيرها من الألقاب هو منصب إلهيّ المصدر، وبالتالي فإنّ التعدّي على حرمته يمثّل تعديّاً على حقوق اللّه يستوجب العقاب الأليم. هذا التصوّر يستعيد دائماً وأبداً صورة الخلفاء الأوائل، تلك الصورة التي جعلت من خلافتهم خلافة نبوّة أراداها اللّه خيراً لأمّة محمّد. بذلك يمكن الاستنتاج أنّ تحويل التجربة السياسيّة الإسلاميّة الأولى زمن خلافة المدينة

---

(1) الطبري، **التاريخ**، ج 3، ص ص 197-198.

(2) المائدة 5/ 3.

(3) الطبري، **التاريخ**، ج 4، ص 533.

بالخصوص إلى مثال متعال كان أمراً ضرورياً حتّى تتعالى مكانة الخليفة في كلّ زمان ومكان وتكون منزلته نابعة من منزلة الخلفاء الأوائل، ويكون الخليفة بالنتيجة متّبعاً لا مبتدعاً ويكتسب شرعيّة تعاليه من تعالي صورة الصحابة الخلفاء.

ب. العدل والسهر على الرعيّة

لم يكن العدل شرطاً للاعتراف بشرعيّة خليفة ما بقدر ما كان نتيجة له، بمعنى أنّ الطاعة تستوجب العدل لا العكس ذلك أنّ حقّ الخليفة على الناس في الطاعة كان دائماً أسبق من حقّهم عليه في العدل الذي لم يكن يعني على حدّ عبارة الجابري غير «إنزال الناس منازلهم، ومسألة إنزال الناس منازلهم في العصور القديمة والوسطى كانت من مظاهر العدل، بل هي العدل نفسه على الصعيد السياسي/ الاجتماعي»[1].

لقد اقترن عدل الخلفاء دائماً بطاعتهم فكانت الطاعة شرط تحقّقه. ولئن كان ذلك من مقوّمات السلطة الرعويّة التي أشرنا إليها سابقاً فإنّ تصوّر العدل نفسه يرمي بالخلافة الإسلاميّة بوضوح ضمن إطار تلك السلطة. فقد اقترن العدل في الضمير الإسلامي اقتراناً لافتاً للنظر بخلافة عمر بن الخطّاب، وهو اقتران شكّلته أخبار عديدة عُدّت من مناقبه تتعلّق بسهره على الرعيّة ومراقبته إيّاها لا على المستوى الجماعي فحسب بل حتّى على مستوى أفراد المجموعة.

في هذا الإطار نُسجت قصص عديدة حول عمر وكيفيّة اهتمامه برعيّته وسهره عليها لا في إطار جماعيّ فحسب بل على مستوى الأفراد وهذا الأمر من بين دعائم السلطة الرعويّة التي أشرنا إليها سابقاً، ذلك أنّ في هذا النوع من السلطة «موضوع السهر مهمّ، فهو يبرز وجهين لتفاني الراعي. أوّلاً، إنّه يتصرّف، يعمل ويجهد نفسه في سبيل الذين يطعمهم، والذين هم نيام. ثانياً، إنّه يسهر عليهم، يهتمّ بالجميع، دون أن ينسى واحداً منهم: يُساق إلى معرفة قطيعه بالجملة والمفرّق. وعليه أن يعرف ليس موضع المراعي الجيّدة فقط ونواميس المواسم وطبيعة الأمور، إنّما أيضاً

---

(1) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص 332.

احتياجات كلّ فرد بوجه خاصّ. مرّة أخرى يصف شرح حاخاميّ لسفر الخروج خصال موسى الرعويّة بالعبارات التالية: كان يرسل كلّ نعجة بانتظام لترعى، أوّلاً الأصغر سنّاً لكي يتاح لها رمّ أطرى الحشيش. ثمّ الأكبر سنّاً، وأخيراً، الأطعن في السنّ، القادرة على رمّ أقسى الحشيش. فالسلطة الرعويّة تستلزم اهتماماً فرديّاً بكلّ عضو من أعضاء القطيع»[1].

وكذا صوّرت الأخبار عمر يطوف بالأسواق مراقباً، ويتعهّد العجائز والصبيان في الليل والناس نيام، ويسهر على تجارة الوافدين، ويطعم الصبية الجياع، ويحرس الشجر والزرع، ويشرف على الصدقات بنفسه[2]. غير أنّ اللافت للنظر بالنسبة إلينا أنّ هذه الصورة للراعي الساهر على شؤون الرعيّة قد تمّت محاولة سحبها على خلفاء لاحقين ووقفنا على ذلك بالخصوص في كتب الأدب، وهذا الأبشيهي مثلاً يورد أخباراً كثيرة عن سهر عمر على رعيّته ثمّ يقول: «وكان معاوية بن أبي سفيان رضي اللّه تعالى عنه قد سلك طريق أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي اللّه تعالى عنه في ذلك وكان زياد بن أبيه يسلك مسلك معاوية في ذلك [. . .] ثم جاء بعدهم من اقتدى بهم وهو عبد الملك بن مروان والحجّاج ولم يسلك بعدهما ذلك الطريق واقتفى آثار ذلك الفريق إلا المنصور ثاني خلفاء بني العباس»[3].

قد يشي هذا النصّ بأنّ عدداً قليلاً من الخلفاء والولاة قد اقتدوا بعمر بن الخطّاب في مراقبة الرعيّة ولكن اختيار الأسماء المذكورة من بينهم فيها دلالة فهي رموز كبرى بالنسبة إلى الدولتين الأمويّة والعبّاسيّة ممّا يسحب الأمر على كامل خلفاء الدولة المقصودة، فيكفي في كثير من الأحيان بيان شرعيّة المؤسّس لتتأسّس من ورائه حجّيّة من يخلفه من بَعْدُ، ففضائل معاوية على سبيل المثال ليست مقصودة لذاتها بل لتتأسّس عليها شرعيّة الأمويّين في الخلافة وكذا الأمر مع العبّاسيّين، فإنّ نسبة المناقب إلى العبّاس بن عبد المطّلب هي في آخر المطاف سند لخلفاء بني

---

(1) ميشيل فوكو، **نحو نقد العقل السياسي**، ص 53.

(2) انظر أمثلة عديدة على ذلك في: ابن الجوزي، **مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب**، ص ص 67–82.

(3) الأبشيهي، **المستطرف من كلّ فنّ مستظرف**، ج 2، ص 208.

العبّاس. وعلى هذا الأساس يمكن أن نفهم خبر الأبشيهي فنسبة مراقبة الرعيّة إلى الأمويّين ممثّلين في فرعيهم السفياني والمرواني وإلى أشهر ولاتهم الحجّاج بن يوسف، ثمّ نسبة المراقبة إلى أبي جعفر المنصور المؤسّس الفعلي للدولة العبّاسيّة ما هو إلا سحب لصورة الراعي الساهر على شؤون رعيّته على كلّ الخلفاء الأمويّين والعبّاسيّين.

ج. في دائرة القرابة من النبيّ

كان الانتساب إلى قريش من أبرز ما ألحّت عليه النصوص في ما يتعلّق بخلافة النبيّ وجدل المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة ولم يكن الأمر متعلّقاً بالمسألة القبليّة البحت فحسب بل إنّ الأمر يتعلّق بالخصوص بمدى قرب النسب من النبيّ، فصلة الرحم الواصلة بين النبيّ والمهاجرين كانت إحدى الحجج الرئيسيّة لتولّي الخلافة. وكانت القرابة من النبيّ إحدى حجج عليّ أيضاً في معارضته خلافة أبي بكر، وكانت أيضاً أهمّ أسس تشكيل صورته أيضاً لدى المسلمين.

والمهمّ هنا أنّ كلّ تلك القرابة سيتمّ استعادتها باستمرار في التاريخ الإسلامي لتأكيد شرعيّة الدولة القائمة، وبدأ هذا الأمر بالبروز خاصّة في الدولة العبّاسيّة وكان ذلك منذ تأسيس الدولة وفي أوّل ما ينسب إلى خليفتها الأوّل من خطب، فقد روي أنّ «أبا العبّاس لمّا صعد المنبر حين بويع له بالخلافة قام في أعلاه وصعد داود بن عليّ فقام دونه فتكلّم أبو العبّاس فقال: الحمد للّه الذي اصطفى الإسلام لنفسه تكرمة وشرّفه وعظّمه واختاره لنا وأيّده بنا وجعلنا أهله وكهفه وحصنه والقوام به والذابّين عنه والناصرين له وألزمنا كلمة التقوى وجعلنا أحقّ بها وأهلها وخصّنا برحم رسول اللّه ﷺ وقرابته وأنشأنا من آبائه وأنبتنا من شجرته واشتقّنا من نبعته، جعله من أنفسنا عزيزاً عليه ما عنتنا حريصاً علينا بالمؤمنين رؤوفاً رحيماً ووضعنا من الإسلام وأهله بالموضع الرفيع وأنزل بذلك على أهل الإسلام كتاباً يتلى عليهم»، ثمّ يعدّد أبو العبّاس الآيات في فضل أهل بيت النبيّ باعتبار العبّاسيّين ينتمون إليه[1].

---

(1) الطبري، **التاريخ**، ج 4، ص 346. ومن الآيات المذكورة في خطبة أبي العبّاس: الأنفال 8/ 41؛ الشعراء 26/ 214؛ الأحزاب 33/ 33؛ الشورى 42/ 23.

غير أنّ الانتساب إلى أهل البيت لم يكن مطلقاً في الهاشميّين بل تمّ حصره في العبّاسيّين دون العلويّين وكان الحرص على ذلك شديداً رغم شيء الودّ الذي كنّه بعض الخلفاء أحياناً للمنتسبين إلى عليّ وخاصّة أيّام المأمون. ولعلّ ذلك الحرص كان وراء صناعة أخبار عديدة حول العبّاس بن عبد المطّلب ونسج قصص حوله تُعلي من مكانته من قبيل أنّه أسلم قديماً وأخفى إسلامه، ونشر أخبار تتلاءم مع ما يبحث عنه الناس من العجيب حول مكانة العبّاس وأشهر القصص التي وظّفت توظيفاً سياسيّاً خبر استسقاء عمر بالعبّاس عام الرمادة فقد روي أنّ عمر خطب الناس فقال: «أيّها النّاس استغفروا ربّكم إنّه كان غفّاراً، اللّهمّ إنّي أستغفرك وأتوب إليك، اللّهمّ إنّا نتقرّب إليك بعمّ نبيّك وبقيّة آبائه وكبار رجاله فإنّك تقول وقولك الحقّ ﴿وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا﴾[1] فحفظتهما لصلاح أبيهما فاحفظ اللّهمّ نبيّك في عمّه [. . .] فما برحوا حتى علقوا الحذاء وقلصوا المآزز وطفق الناس بالعبّاس يقولون هنيئاً لك يا ساقي الحرمين»[2].

تسعى مثل هذه الأخبار إلى الارتفاع بمكانة العبّاس ومن ورائها مكانة العبّاسيّين استناداً إلى القرابة من النبيّ من جهة عمّه ولذلك نقف على ضرب من الكتابة التاريخيّة موجّه أساساً إلى عامّة الناس لتشكيل صورة مخصوصة عن الخلفاء العبّاسيّين تركّز كثيراً على هذا الأمر.

ويمكننا التمثيل على هذه الصنف من التأليف بكتاب **الإنباء في تاريخ الخلفاء** لمحمّد بن عليّ بن محمّد العمراني (ت 580 هـ). فهذا الكتاب الذي الفه صاحبه في ظلّ حكم المستنجد باللّه العبّاسي لتمجيد الدولة العبّاسيّة وفيه بحث عن الخارق والعجيب في سيرة خلفاء بني العبّاس في اختصار شديد لسير من سبقهم[3]، هو

---

(1) الكهف 18/ 82.

(2) محمّد زكي صفوت، **جمهرة خطب العرب**، ج 1، ص 220.

(3) من اللافت للنظر أن يختصر العمراني سيرة النبي وسيرة الخلفاء الأربعة الأوائل وخلافة الحسن بن علي في خمس صفحات (ص ص 44-47)، ليخصّص لدولة الأمويّين ثماني صفحات (ص ص 49-57)، ليس في جميعها سوى نتف عن تواريخ الولادات والوفيات وذكر للأزواج والجواري والأولاد.

كتاب موجّه أساساً إلى العامّة يقوم في كثير من الأحيان على الاستحضار من الذاكرة وعلى ما يتناقله الناس، فلا ذكر للإسناد فيه ومصادره الأساسيّة مصادر أدبيّة من قبيل **أوراق** الصولي، وكتاب **الفرج بعد الشدّة** للتنوخي وكتاب **الأغاني** للإصفهاني ونشوار المحاضرة للحميري[1]. والمهمّ هنا أنّ مستنده الأوّل في تمجيد العبّاسيّين قائم على قرابة العبّاس بالنبيّ وجعل العمّ بمثابة الأب، وقد برز ذلك منذ ديباجته إذ يقول المصنّف بعد الحمد: «والصلاة على سيّد الأمم محمّد المبعوث إلى العرب والعجم، وعلى خلفائه الأربعة الراشدين أهل الجود والكرم، وعلى آله وعترته الطاهرين ما اختلفت الأنوار والظلم، **وعلى عمّه وصنو أبيه العبّاس بن عبد المطّلب أبي الخلفاء الراشدين، وجدّ سيّدنا ومولانا المستنجد باللّه أمير المؤمنين أعزّ اللّه بدوام دولته الإسلام والمسلمين وجعل كلمة النبوّة باقية في عقبه إلى يوم الدين**»[2].

ولم يختلف الأمر مع خلفاء الدولة الفاطميّة الإسماعيليّة لاحقاً وما صنّفه دعاتهم[3] وحفلت به مراسلاتهم وعهودهم[4]. وغدت القرابة من النبيّ عند ظهور دعوتهم وتمكّنها موضوع جدل مع العبّاسيّين كلّ يجنّد مؤرّخيه للطعن فيها لأنّ ذلك الطعن يؤدّي إلى تقويض شرعيّة الخلافة برمّتها وهو ما يكشفه مثلاً قول المقريزي وهو يؤرّخ للخلافة الفاطميّة «ووجد بنو العبّاس السبيل إلى الغضّ منهم لمّا مكّنوا من البغض فيهم وقاسوه من الألم بأخذهم ما كان بأيديهم من ممالك القيروان وديار مصر والشام والحجاز واليمن وبغداد أيضاً، فنفوهم عن الانتساب إلى عليّ بن أبي طالب، بل قالوا إنّما هم أولاد اليهود، وتناولت الألسنة ذلك فملؤوا به كتب الأخبار»[5].

---

(1) راجع مقدّمة محقّق الكتاب قاسم السامرّائي، ص 37.

(2) العمراني، **الإنباء في تاريخ الخلفاء**، ص 43.

(3) انظر على سبيل المثال: الكرماني، **المصابيح في إثبات الإمامة**، وقد ختم مؤلّفه بالاحتجاج لإمامة الحاكم بأمر اللّه ووجوبها استناداً إلى سبعة براهين تدور معظمها حول أساس وراثة النبوّة عن عليّ ونسله وارتباط ذلك بالقرابة من النبيّ، ص ص 104-114.

(4) راجع: **مجموعة الوثائق الفاطميّة، وثائق الخلافة وولاية العهد والوزارة**.

(5) المقريزي، **اتّعاظ الحنفا بأخبار الأئمّة الفاطميّين الخلفاء**، ج 3، ص 345.

يمثّل الإلحاح على مسألة القرابة من النبيّ السعي الدائم إلى اكتساب تلك السلطة الروحيّة التي عنونّا بها صورة عليّ بن أبي طالب في الفصل الثالث من الباب الأوّل من هذا البحث، لتكتمل صورة الخليفة في كلّ زمان ومكان وفق فرضيّات تلك الصورة التي حدّدناها من قيامها على شرعيّة دينيّة متعالية تصل إلى مقام الاصطفاء الإلهي، وتدور في إطار الرعاية العادلة، وترتكز على سلطة روحيّة. وكلّ ذلك مجتمعاً يؤسّس لضروب من العلاقات بين الحاكم والمحكوم قائمة على صورة الخليفة المتعالية التي تفرض مبدأ الطاعة لأولي الأمر وهو مبدأ وإن كان سياسيّاً في جوهره إلا أنّه يلبس في كثير من الأحيان لبوس الأخلاق أو العلم وهو ما تعرّضنا له في البابين الثاني والثالث من البحث.

2. تحديد العلاقات بالخليفة

سيقوم العلماء بمهمّة نشر صورة الخليفة المتعالية بين الناس تكييفاً للتصوّرات وحرصاً على عدم شقّ عصا الطاعة باعتبار ذلك مروقاً عن الدين، وتعدّياً لحدود الله وهو ما سنحاول الآن الوقوف على بعض مظاهره.

صحيح أنّ علاقة العالم بالسلطان كانت محلّ جدل وبحث، لكن لا يمكن التغافل أنّ الخلفاء كانوا دائماً في حاجة إلى ضرب من الشرعيّة المستمدّة من علماء الدين لأنّهم لا يمثّلون «مؤسّسة واقعيّة فحسب بل إنّهم مؤسّسة رمزيّة لأنّها تُعطي البعد الديني المشرّع للمُلك وتسمح بتدخّل المقدّس في لعبة السلطة»[1].

بالإضافة إلى ذلك فإنّ العلماء مثّلوا همزة وصل بين الخليفة وعامّة الناس يؤسّس لسلطانه اجتماعيّاً ويضمن له قدراً من الانسجام الاجتماعي القائم على المشروعيّة الدينيّة الضروريّة، نظراً إلى ما للعلماء وعلماء الدين من تأثير بالغ في النّاس بحكم مكانتهم في ضمائرهم. ولئن كان هذا الأمر موجوداً منذ الخلافة الأمويّة فإنّه أخذ أبعاداً كبيرة منذ الخلافة العبّاسيّة ذلك أنّه «علاوة على مدّ السلطان بالقواعد التشريعيّة الدينيّة المنظّمة للمجتمع والمحقّقة لوحدة سلوكيّة جديدة جامعة

---

(1) سهام الميساوي الدبّابي، **إسلام الساسة**، ص 96.

لمسلمي حواضر الخلافة العبّاسيّة، فإنّ العبّاسيّين كانوا واعين بدور يؤدّيه الفقهاء في أوساط العامّة فقد كان عدد كبير منهم على صلة بها من خلال الوعظ والإرشاد وإمامة المساجد والفتوى والتدريس والعمل (تجارة/ حرفة). إنّ التفاعل اليوميّ بين العالِم الذي يدور في فلك السلطة السياسيّة والمسلم يسمح للسلطان بتمرير الرسائل السياسيّة، يحملها رمز دينيّ تعظّم العامّة مكانته وتتأثّر بهيبته، إذ ينشر العالِم عمل السلطان بالدين وتعظيمه للشريعة وتبجيله لأهلها»[1].

وقد حفظت لنا كتب التاريخ والأخبار ما لا يُعدّ من الشواهد على ذلك عند التعرّض لأخبار الملوك والخلفاء. غير أنّ المهمّ بالنسبة إلينا هنا أنّ هذه النفعيّة القائمة بين العالِم والسلطان ستقدّم في شكل فضيلة تُنسب إلى الخلفاء وتُقدّم في إطار تقريب أهل العلم والأخذ برأيهم. غير أنّ المهمّ هنا أنّنا قد نقف على نصوص تحاول تأصيل العلاقة بين العالِم والسلطان مثلما تصوّرها كتب الآداب السلطانيّة، فتجذّر تلك العلاقة بالاستناد إلى رموز العلم من الصحابة وكيفيّة تعاملهم مع الخليفة.

في هذا السياق تروي الأخبار أنّ العبّاس بن عبد المطّلب أوصى ابنه عبد اللّه قائلاً: «يا بنيّ إنّي أرى أمير المؤمنين، يعني عمر بن الخطّاب، قد اختصّك من دون من ترى من المهاجرين والأنصار وإنّي موصيك بخلال أربع: لا يجرّبنّ عليك كذباً، ولا تغتابنّ عنده مسلماً، ولا تفشين له سرّاً، ولا تطو عنه نصيحة. قال: فقلت: يا أبه، كلّ واحدة منها خير من ألف. فقال: كلّ واحدة منها خير من عشرة آلاف»[2].

يذكّر الخبر لا محالة بما نقف عليه في كتب مرايا السلاطين ونصائح الملوك ووزرائهم، بل يكاد يكون الأمر حرفيّاً ومن ذلك مثلاً يرويه الماوردي في رسالته إلى الوزراء من خبر عبد الملك بن مروان، إذ يقول لصاحب شرطته وقد كان مقرّباً منه كوزرائه: «لا تغتابنّ عندي أحداً فإنّي لا آتمنك على غيبي، ولا تفشي لي سرّاً فإنّي لا أثق بك في مجلسي، ولا تطريني في وجهي فإنّني إن قبلته منك غبنت عقلي،

(1) سهام الميساوي الدبّابي، إسلام الساسة، ص 85.
(2) محمّد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، ج 1، ص 263.

وإن رددته عليك أسأت عشرتي»[1].

إنّ ما نذهب إليه أنّ خبر العبّاس مع ابنه هو خبر صنعته نظرة تبلورت بداية من العهد العبّاسي إلى وظيفة الفقيه أو العالم في بلاط الخلفاء. تلك النظرة التي كرّستها المصنّفات العديدة في الآداب السلطانيّة وكتب النصيحة وغيرها. ولكن الملاحظ من جهة ثانية أنّ علاقة العالم بالسلطان قد أخذت في التاريخ الإسلامي وجهين مختلفين يؤكّد الأوّل وجوب أن يكون العالم بجانب الخليفة لتوجيهه ونصحه. والوجه الثاني يتلخّص في ضرورة عدم اختلاط العالم بالسلطان وضرورة الابتعاد عنه. وهذه العلاقة المزدوجة تتحدّد في تقديرنا حسب المعنيّ بالخطاب، فإن كان الخطاب موجّهاً إلى الخاصّة فإنّ العالم يكون في هذه الحالة معلّم السلطان وناصحه، أمّا إذا كان الخطاب موجّهاً إلى عامّة النّاس فإنّ التحذير من مخالطة السلطان يكون أظهر. هذا ما يمكن تبيّنه إذا قارنّا بين أصناف التأليف السياسيّ التي حدّدناها سابقاً وأصناف أخرى من التأليف هدفها تكييف رأي عامّة النّاس.

ولـمّا كان غرضنا الأساسيّ هنا الوقوف على ما يراد له أن يُتَمثّل اجتماعيّاً فإنّ ذلك الخطاب الموجّه إلى عامّة النّاس هو الأهمّ بالنسبة إلينا وهو ما سنحاول بيانه.

لقد حاولنا في الباب الثاني من هذا البحث تأكيد أنّ الكثير ممّا يُنْسَبُ إلى الصحابة من قيم أخلاقيّة ما هو إلا قفاً لوجه سياسيّ، تنقلب فيه المواقف السياسيّة إلى ضروب من الأخلاق والقيم تفرضها نظرة المسلمين وخاصّة السنّة منهم إلى تجربة الخلافة الأولى، وتحدّدها أيضاً نظرتهم إلى السلطة ومكانة الخليفة وضرورة طاعة أولي الأمر. وقلْبُ تلك الأخبار تقف على ما نقول: فما تقديم عثمان بن عفّان في تلك الصورة الأخلاقيّة سوى غطاء لسلوك سياسيّ لم يرض عنه الكثير من الناس فنقموا عليه فقامت الأخبار دفاعاً عن وليّ الأمر تدرأ عنه المطاعن. وانظر أخبار ابن عوف وأبي موسى الأشعري وما ارتبط بصورتهما من أخلاق تجدها قلباً لمواقف سياسيّة. ولم يختلف الأمر مع أبي ذرّ الغفاريّ أو الحسين بن عليّ فما اتّخذه الأوّل من مواقف سياسيّة معارضة لعثمان وولاته، وما أقدم عليه الثاني من

---

(1) الماوردي، **أدب الوزير**، ص ص 53-54.

خروج على يزيد الأمويّ يصبح عند التمثّل صوراً من الزهد والدفاع عن الدين لا لمصلحة دنيويّة بل ابتغاء الآخرة. بذلك تكون السياسة مرّة أخرى المحدّد الأكبر من محدّدات صورة الصحابيّ، فقد عت أخبار الخارجين على الخليفة من الصحابة إبعاد كلّ ما من شأنه أن يُتّخذ مثالاً على شقّ عصا الطاعة ويكون مرجعيّة للخروج على السلطان. وليس من الغريب أن يكون الجدل العقائديّ السياسيّ بين السنّة والشيعة مثلاً يتنازع الرموز من الصحابة فانظر إلى الصحابة الذين يتّخذهم الشيعة مثالاً للاقتداء ستجدهم من أولئك الذين نقموا على عثمان وخرجوا عليه، وإذا قلّبنا تلك الأسماء نفسها سنرى أنّها في الفكر السنّي ستكون مثالاً لا للاقتداء السياسيّ بل مثالاً للسلوك الأخلاقي وتحديداً السلوك الزهدي والرغبة عن الدنيا ومجانبة السلطان.

لقد كان رموز الثورة على عثمان من الصحابة هم أولئك الذين سيصبحون لاحقاً رموزاً كبرى في أدبيّات الزهد الإسلامي وأبرزهم عبد اللّه بن مسعود وعمّار بن ياسر وأبو ذرّ الذي حاولنا تحليل صورته وقد ارتبط اسمه بالزهد والرغبة عن الدنيا، وسعي الأخبار السنيّة في كتب الحديث أو التاريخ إلى درء خصومته مع عثمان.

والملاحظ أنّ مثل هؤلاء الصحابة يشكّلون ما تمّ التعارف عليه باسم المستضعفين من الصحابة، لانحدارهم من قبائل ضعيفة أو لأنّهم من الموالي وجدوا في الإسلام ما يرتقي بمكانتهم الاجتماعيّة فخابت آمالهم في خلافة عثمان بالخصوص فعمدوا إلى المعارضة السياسيّة وتأليب الناس على الخليفة[1].

ومن جهة ثانية فإنّ مثل هذه الأسماء ستكون لها مكانة خاصّة في نفوس العامّة فهم أبطالها بامتياز. فلئن كانوا من أولئك المضطهدين سياسيّاً، فإنّ صورتهم التي قدّمتها لهم كتب الحديث وأدبيّات الزهد تنفي عنهم كلّ رغبة في الدنيا وتنفي عنهم بالخصوص تُهم الخروج عن السلطان وشقّ عصا الطاعة، وتنسب إليهم الرضا والقناعة والاكتفاء.

لهذه الأسباب فإنّه بالتوازي مع ما تذكره كتب التاريخ والطبقات من خلافات

(1) راجع: هشام جعيّط، **الفتنة**، ص ص 74-77.

بين رموز المعارضة للخلفاء من الصحابة، واستغلال ذلك من قِبل المصنّفات المخالفة للمنظور السنّي، فإنّ أخباراً كثيرة أخرى ما فتئت تلحّ على أنّ هؤلاء المعارضين لم يخرجوا قط من طاعة أولي الأمر، والتزموا دائماً بما يروى عن النبيّ من ضرورة الالتزام بقرارات الأمراء وإن جاروا حتّى لا يخرجوا إلى ظلمة الفرقة ويبقوا في نور الطاعة فها إنّ ابن عبّاس يروي عن النبيّ: «من كره من أميره شيئاً فليصبر فإنّه ليس أحد من النّاس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهليّة»[1]. وتتعدّد الأحاديث في هذا المعنى لتحرّم الخروج على السلطان، وإن كان جائراً وغالباً ما يتمّ إسناد تلك الروايات إلى صحابة عُرفوا بمعارضتهم للخليفة وكانوا من المستضعفين فشكّلوا رموز عامّة النّاس من قبيل ما روي عن حذيفة بن اليمان أحد المعروفين بالزهد وممّن صنّفوا في خانة المستضعفين «قلت: يا رسول اللّه: إنّا كنّا بشرّ فجاء اللّه بخير فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير شرّ؟ قال: نعم. قلت: فهل وراء ذلك الخير شرّ؟ قال: نعم، قلت: كيف؟ قال: يكون بعدي أئمّة لا يهتدون بهداي ولا يستنّون بسنّتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس. قال: قلت: كيف أصنع يا رسول اللّه إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع»[2].

ويستمرّ الإلحاح على مبدأ الطاعة عبر نسج القصص حول من أثرت عنهم مخالفة الخلفاء من الصحابة لتقديمهم في صورة تنسجم مع ما يراد له أن يتكرّس اجتماعيّاً من علاقة بين الحاكم والمحكوم، ونورد هنا للتمثيل على ذلك قصّة أبي ذرّ مع من عرضوا عليه محاربة عثمان فروي أنّ رجلاً وامرأته «قالا: قدمنا الربذة فمررنا برجل أبيض الرأس واللحية أشعث، فقيل له: هذا من أصحاب رسول اللّه ﷺ وقد فعل بك هذا الرجل وفعل، فهل أنت ناصب لنا راية فنأتيك برجال ما شئت؟ فقال: يا أهل الإسلام، لا تعرضوا عليّ أذاكم، لا تذلّوا السلطان فإنّه من أذلّ السلطان أذلّه اللّه. واللّه لو أنّ عثمان على أطول حبل أو أطول خشبة لسمعت وأطعت

---

(1) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين ثمّ ظهور الفتن وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة في كلّ حال.

(2) نفسه.

واحتسبت، ورأيت أنّ ذلك خير لي، ولو سيّرني ما بين الأفق إلى الأفق أو بين المشرق إلى المغرب لسمعت وأطعت وصبرت واحتسبت ورأيت أنّ ذلك خير لي»[1].

لقد كان نشر قيم الزهد والرغبة عن الدنيا انطلاقاً من أخبار الصحابة، وخاصّة أولئك الذين شكّلوا رموزاً لعامّة النّاس لأنّهم كانوا مضطهدين سياسيّاً، مقترناً دائماً بنفي كلّ محاولة منهم للخروج عن طاعة السلطان والثورة عليه، ولم يكن الحرص على ذلك مقصورا على مصنّفات القدامى بل يمكن أن نجد له صدى حتّى في مؤلّفات حديثة تسعى إلى نشر قيم سياسيّة واجتماعيّة وحتّى اقتصاديّة معيّنة بالاستناد إلى نماذج من الصحابة، وهو أمر يمكن أن يفتح مجالاً جديداً للبحث حول استلهام صورة الصحابة في الأدبيّات الحديثة لنشر قيم مخصوصة. وللتمثيل على ذلك هنا بما يتلاءم مع نحن بصدد النظر فيه يمكن الإحالة على جملة من الأدبيّات الحديثة التي تتّخذ في الظاهر شكل الحديث عن سيرة صحابيّ ما غير أنّ الهدف من ورائها يبقى هدفاً سياسيّاً. ولعلّنا نستحضر هنا تلك الكتب التي ظهرت في ستّينيّات القرن العشرين للدفاع عن تبنّي الاشتراكيّة ونشرها بين النّاس عبر محاولة تأصيلها وجعل أحد الصحابة مثالاً للاشتراكيّة وهو ما فعله مثلاً عبد الحميد جودة السحّار حين كتب بأسلوب قصصيّ موجّه إلى عامّة النّاس حياة أبي ذرّ للدفاع عن الاشتراكيّة، انطلاقاً من محاربة هذا الصحابيّ لتكديس الثروات، ممّا جعل أبا ذرّ في نظر السحّار اشتراكيّاً عظيماً، ولكنّ الكاتب في الوقت نفسه لم ينس وجوب الطاعة لأولي الأمر فيختم كتابه بالقصّة الآتية: «وحجّ أبو ذرّ واتّجه إلى منى، فبينا هو جالس إذ أقبل رجال وأخبروه أنّ عثمان صلّى أربعاً في السفر. فظهر على لأبي ذرّ الغضب وقال قولاً شديداً، ثمّ قال: صلّيت مع رسول اللّه ﷺ في السفر فصلّى ركعتين، وصلّيت مع أبي بكر وعمر، فكيف أتمّ عثمان الصلاة؟. وقام فصلّى أربع فجعل الموجودون يرمقونه متعجّبين، ولمّا فرغ من صلاته قالوا له: عبت على أمير المؤمنين شيئاً ثمّ تصنعه؟ الخلاف أشدّ، إنّ رسول اللّه ﷺ خطبنا يوماً وقال: إنّه كائن بعدي سلطان

(1) ابن أبي شيبة، **المصنّف**، ج 7، ص 524.

فلا تذلّوه، فمن أراد أن يذلّه فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه، وليس بمقبول منه توبة حتّى يسدّ ثلمته التي ثلم وليس بفاعل»[1].

لم يكن إيرادنا لهذا النصّ سوى تمثيل على نصوص أخرى يمكن أن تفتح باب البحث في الاستناد إلى ما يُروى عن الصحابة وأخبارهم لترسيخ أفكار اجتماعيّة معيّنة لا في القديم فحسب بل حتّى في العصر الحديث. وقد يعيدنا هذا القول إلى ما قدّمنا به لهذا البحث من تساؤل عن المألوف معتبرين أنّ المجتمع الإسلامي قد ألف الصحابة وحضورهم في شتّى مجالات الحياة، وأصبح مجتمع الصحابة بوسائل متعدّدة جيلاً مرجعيّاً بامتياز.

---

(1) عبد الحميد جودة السحّار، **أبو ذرّ الغفاري**، ص ص 201-202.

خاتمة الباب الرابع

لقد سعينا في الفصل الأوّل من هذا الباب الأخير من البحث إلى جمع شتات أسس تشكيل صورة الصحابي كما رأيناها في كتب الحديث بغرض الوقوف على ما يمكن أن يكون من الكليّات في تشكيل تلك الصورة في المتخيّل الديني مركّزين على ما اعتبرناه من الأسس الذهنيّة المشكّلة للصورة، وهي أسس تنسجم مع طبيعة العقل الذي أنتجها. وما لاحظناه أيضاً أنّ تلك الأسس نفسها وهي الاصطفاء والدعاء والبشارة والرؤيا هي نفسها تلك التي شكّلت صورة النبيّ لدى المسلمين، ثمّ انسحبت على صحابته في سعي إلى جعل تجربة النبوّة تستمرّ في التاريخ.

من جهة ثانية، فإنّ صورة الصحابي كانت لها وظائف متعدّدة في المجتمع الإسلامي يمكن تلخيصها في إيجاد مرجعيّات من السلف لتنظيم المجتمع وتحديد أدوار فئاته على المستويات السياسيّة والعلميّة والأخلاقيّة ممّا يجعل لصورة الصحابي وظيفة تأصيليّة لتنظيم اجتماعيّ آنيّ فلا يكون ما هو متّبع ضرباً من الابتداع ويتّخذ بذلك كلّ تصرّف سياسيّ أو أخلاقيّ أو غيرهما مشروعيّة اجتماعيّة تستند إلى عمل الصحابة وما أثر عنهم.

هذا البحث عن التأصيل هو ما حاولنا النظر فيه في الفصل الثاني من الباب بالانطلاق من المسألة السياسيّة التي كانت الخيط الناظم لصور الصحابة الذين اخترناهم للتمثيل على ما أردنا بيانه في البحث. فقد أكّدنا أنّ مسألة الخلافة وتصوّرها كانت المولّد الأبرز لصورة الصحابي، ووفق تصوّر مكانة الخليفة ينتظم المجتمع. وهذا الأمر في تقديرنا هو الذي سيُنزل الناس منازلهم في الاجتماع، ووفقه سيكون للخاصّة رموزها من الصحابة وللعامّة أيضاً رموزها.

إنّ وظيفة التنظيم الاجتماعي استناداً إلى صورة الصحابي هي الوظيفة الأكبر، وهي قائمة أساساً على ضرورة خلق انسجام اجتماعيّ يجد مرجعيّاته في تقديم تمثّل مخصوص لمجتمع الصحابة يماثل ما يراد له أن يكون في الواقع الآني، ممّا يجعل الخروج عن ذلك النظام ضرباً من الابتداع الموجب للعقوبة.

لهذه الأسباب كان السعي دؤوباً لاستحضار دائم لصورة الصحابة كما يستسيغها الضمير الإسلامي أوّلاً، ولكن أيضاً كما يرتضيها الساهرون على المجتمع وشؤونه.

الخاتمة

«فالدين ليس أمراً جزئيّاً، ليس فكراً مجرّداً فحسب، ولا شعوراً مجرّداً، ولا عملاً مجرّداً، بل هو تعبير عن الإنسان كلّه».

محمّد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ص 18.

صورة الصحابة في كتب الحديث صورة جميلة صاغها الضمير الإسلامي دفاعاً عن السلف الذي حنّ إليه دائماً واعتبره أفضل الأجيال في التاريخ. وهذا الاعتبار هو الذي ولّد أحاديث كثيرة تخلق ضروباً من التفاضل بين الأجيال الإسلاميّة المتلاحقة، وهو تفاضل قائم أساساً على مدى القرب أو البعد من فترة النبوّة التي عُدّت أفضل فترات التاريخ البشري. وفي هذا الإطار العام يتنزّل الحديث المرويّ في «خيار القرن» الذي لا يكاد يخلو منه مجموع من مجاميع الحديث، والوارد فيها بصيغ مختلفة، فها أنّ الرسول يُسأل عن خير النّاس فيجيب: «قرني، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ يجيء قوم قوم تبدر شهادة أحدهم يمينه، وتبدر يمينه شهادته»[1].

إنّ هذا التصوّر لمكانة الصحابة نابع من اعتبارات دينيّة ترى أنّ زمن التأسيس هو أفضل الأزمان وأصفاها وأقربها إلى الدين القويم، ولكنّه إلى جانب ذلك وليد حاجات نفسيّة يلخّصها حنين الإنسان الدائم إلى الماضي الذي يكون له ملجأً كلّما ضاقت سبل الحاضر وانسدّت آفاق المستقبل، فيلتبس بذلك بحاجات اجتماعيّة لم

---

(1) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي اللّه تعالى عنهم، باب فضل الصحابة ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم. وانظر هناك صيغاً متعدّدة من هذا الحديث تتقارب لفظاً ومعنى.

تجد طريقها إلى التحقّق فتتحقّق في الحلم والجيل المثال.

ومن جهة أخرى، فإنّ حديث «خيار القرن»، المذكور سابقاً، وإن كان من بين المستندات المعتمدة في تفضيل جيل الصحابة، فإنّه قد استغلّ في مستوى التأويل والفهم لتركيز دعائم العقيدة التي التبست في كثير من الأحيان بالشأن السياسي وتصويب ما عرفه التاريخ الإسلامي في فترة الخلافة الأولى بالخصوص، ودرء الخصومات السياسيّة بين جلّة الصحابة، فيغدو القول في ذلك محدّداً من محدّدات الاعتقاد. ومثال ذلك فهم ابن أبي زيد القيرواني للحديث المذكور وصياغته في شكل صدع بالعقيدة (profession de foi) تؤكّد التفاضل بين الأجيال الإسلاميّة من جهة والصحابة أنفسهم من جهة ثانية على أساس سياسيّ بامتياز، فيذكر أنّه يجب الإيمان بأنّ: «خير القرون قرن الصحابة ثمّ الذين يلونهم ثمّ الذين يلونهم، كما قال النبيّ ﷺ وأنّ أفضل الأمّة بعد نبيّها أبو بكر ثمّ عمر ثمّ عثمان ثمّ عليّ، وقيل عثمان وعليّ ونكفّ عن التفضيل بينهما [. . .] ثمّ بقيّة العشرة، ثمّ أهل بدر من المهاجرين، ثمّ من الأنصار ومن جميع أصحابه قدر الهجرة والسابقة والفضيلة، وكلّ من صحبه ولو ساعة أو رآه ولو مرّة فهو بذلك أفضل من أفضل التابعين»[1]. إنّ مثل هذا الإقرار يؤكّد في قسمه الأوّل بالخصوص ارتباط القول في الصحابة بالشأن السياسي ويستلهم التجربة التاريخيّة في بناء العقيدة القويمة حفاظاً على الانسجام ودرءاً للفتن بعد الانقسامات السياسيّة المتولّدة عن الفتنة الكبرى، إذ أدّت تلك الفتنة إلى الانقسام، ولكن أدّت كذلك إلى تمجيد السلف[2].

من هنا كانت صورة الصحابيّ كما جاءت في كتب الحديث السنّيّة متولّدة أساساً عن أمرين، الأمر الأوّل الطعن في بعض الصحابة وعدالتهم وسلوكهم،

---

(1) أبو زيد القيرواني، **كتاب الجامع**، ص ص 146-147.

(2) يقول عبد المجيد الشرفي: «من المفارقات أن يكون خلاف «السلف الصالح» مدعاة إلى مزيد تقديسه وتنزيهه عن النقائص، ولكنّها مفارقة ظاهريّة فحسب إذا ما استحضرنا ما مرّ بنا من أنّ انسجام مجموعة بشريّة ما رهين اتّفاقها على تمجيد أسلافها. فكلّما قامت دواعي الفرقة والتشتّت زادت الحاجة إلى ما يحفظ القدر الأدنى من الوحدة ويقوّي عناصر الانسجام»، «السلفيّة بين الأمس واليوم» ضمن **لبنات**، ص ص 41-42.

والأمر الثاني الغلوّ في صحابة آخرين وخاصّة بالنسبة إلى الشيعة المضخّمين لفضائل أهل البيت عموماً، وفضائل عليّ وفاطمة والحسن والحسين من الصحابة على وجه التحديد. وهذا مجتمعاً أدّى إلى تشكيل صورة للصحابة في كتب الحديث قائمة على خطّين الأوّل تعديل كلّ الصحابة دون استثناء، والثاني خصّ بعضهم بجملة من مناقب تستقي وظائفها من التجربة التاريخيّة.

حتّمت علينا مثل هذه الاعتبارات العودة باستمرار إلى كتب التاريخ والطبقات والكلام والأدب لبيان كيفيّات تحويل الخبر المتعلّق بصحابيّ ما حتّى توصد الأبواب أمام الطاعنين والمغالين، وهذا ما أتاح لنا فرصة المقارنة والوقوف على صحّة إحدى فرضيّات بحثنا عند اختيار متنه وهي أنّ كتب الحديث في ما يتعلّق بالصحابة وأخبارهم تعبّر أكثر من أيّ مدوّنة أخرى عمّا يراد له البقاء في الذاكرة الجماعيّة، وعمّا قبله الضمير الإسلاميّ العام عن جيل الصحابة المرجعيّ بالنسبة إليه.

لقد أحوج الاعتقاد في تعديل كلّ الصحابة وتنزيههم عن المطاعن إلى أكثر من الصدع به في كتب الكلام والجدل وجعله من مقوّمات الإيمان وبنداً قارّاً من بنود اعتقاد «أهل الفرقة الناجية»، فكان اللجوء إلى صياغة الفضائل وتشكيلها انسجاماً مع الاعتقاد وخدمة للأغراض. ومن هنا رأينا أنّ صورة الصحابة هي إنتاج متخيّل واع، تركّب الوعي وتنظّمه وفق حاجات اجتماعيّة وسياسيّة مختلفة وهو أمر يطابق تماماً تعريف سارتر للصورة وهي عنده «تنظيم كلّيّ للوعي»[1]. وكان لا بدّ لهذه الصورة أن تفعل فعلها في الاجتماع وليس أفضل من الحديث النبوي للقيام بهذه المهمّة فغدت الفضائل تأخذ في كثير من الأحيان شكل الأحاديث المرويّة عن النبيّ لوقعها في نفوس عامّة المسلمين[2].

لقد كان الهمّ الأوّل لفضائل الصحابة في كتب الحديث هو الشأن السياسيّ

---

(1) J. P. Sartre, *L'imaginaire*, p. 19.

(2) لقد كان الحديث سلاحاً فعّالاً في يد من عرفوا تاريخيّاً بأهل الحديث أثناء امتحانهم بداية من عصر المأمون بالخصوص لتأليب العامّة، فقد استغلّوا وقع الحديث النبويّ في نفوس النّاس وبرز منهم العديد من الشخصيّات في هذا المجال، انظر الشواهد الكثيرة على ذلك في: فهمي جدعان، **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**.

ومسألة الخلافة التي ستنشأ عنها كلّ الاختلافات العقائديّة بين المسلمين، ولئن كان هذا الأمر واضحاً وطبيعيّاً في ما يتعلّق بالخلفاء الأربعة الأوائل وحتّى معاوية، فإنّ استقراء فضائل صحابة آخرين ومقارنتها بما روي عنهم من أخبار في كتب التاريخ بالخصوص تكشف عن مدى ارتباط تلك الفضائل بدورها بالشأن السياسيّ وإن التبس الفضل بالأخلاق أحياناً أو بالعلم أحياناً أخرى، وهذا الأمر لا يستغرب إذا استحضرنا دائماً ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ الفتنة وما تولّد عنها من مقالات الإسلاميّين كانت قادحاً كبيراً لبناء سياج دوغمائيّ يحمي أصحاب محمّد من مطاعن الطاعنين.

غير أنّ الجدل السياسي-العقائديّ كان في حاجة دائمة إلى النصّ وفهمه حتّى يكتسب شرعيّة دينيّة متعالية فيضمن الانتشار الاجتماعيّ ويكتسب بذلك قوّة ونفاذاً، فتحدّدت مرجعيّات العلم التي كانت من الصحابة أيضاً، باعتبارهم معاصرين للنبيّ وشاهدين على نزول الوحي. ولكن تلك المرجعيّات قد تتحدّد كذلك بضروب من الاصطفاء. وكلّ ذلك حتّى يتقيّد الفهم، ويُحفظ الانسجام، ويُضبط التأويل. وانظر مثلاً ابن قتيبة وهو يدافع عن الحديث النبوي ورواته ويذمّ أهل الكلام والرأي فيقول «وقد تدبّرت، رحمك اللّه، مقالة أهل الكلام فوجدتهم يقولون على اللّه ما لا يعلمون، ويفتنون النّاس بما يأتون، ويبصرون القذى في عيون الناس، وعيونهم تُطرف على الأجذاع، ويتّهمون غيرهم في النقل، ولا يتّهمون آراءهم في التأويل. ومعاني الكتاب والحديث، وما أودعاه من لطائف الحكمة وغرائب اللغة، لا يدرك بالطفرة والتولّد والعرض والجوهر والكيفيّة والكمّيّة والأينيّة. ولو ردّوا المشكل منها إلى أهل العلم بها، وضح لهم المنهج، واتّسع لهم المخرج. ولكن يمنع من ذلك طلب الرياسة، وحبّ الأتباع، واعتقاد الإخوان بالمقالات. والناس أسراب طير يتبع بعضها بعضاً»[1].

إنّ في قول ابن قتيبة ما يؤكّد أنّ فهم النصوص التأسيسيّة فهماً مخصوصاً له أهداف سياسيّة بالأساس من رئاسة وأتباع، ولذلك وجب أن يقتصر الفهم على أهل

---

(1) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص ص 13-14.

العلم وهم ممّن اعتمد على الأثر لا على التأويلات الباطنيّة أو الكلاميّة أو الآخذين بأقوال أهل الرأي. وبقدر ما يظهر قوله دفاعاً عن فهم الكتاب والحديث فهماً يراه هو صحيحاً ويؤسّس بذلك صرحاً نظريّاً للفهم قائم على الأخذ بأقوال السلف، بقدر ما يخفي وعياً حقيقيّاً بالتباس العلميّ والمعرفيّ بالشأن السياسيّ، فاحتكار المعرفي يؤدّي إلى السيطرة السياسيّة والاجتماعيّة، ومن هنا كان الفصل صعباً بين ما هو علميّ وما هو سياسيّ في الفكر الإسلامي، وهذا أثّر بشكل مباشر على فضائل الصحابة ذات المظهر العلميّ والباطن السياسيّ.

أحوجت مثل هذه الوظائف المهمّة في المجتمع الإسلاميّ إلى تعديل كلّ الصحابة في المنظور السنّيّ، لتصبح عدالتهم ركناً قارّاً من أركان الاعتقاد القويم. غير أنّ تأكيد تلك العدالة كان في حاجّة ماسّة إلى سلطة النصّ، فكانت صناعة الأخبار المشيدة بفضلهم، ورسمت لهم صورة متعالية شكّل المتخيّل باختلاف روافده حجر الزاوية فيها.

إنّ صورة الصحابة المتخيّلة الواعية لم تكن صورة بكراً لا من جهة التصوّرات ولا من جهة أسس تشكيلها فاستندت، في ما حسبنا، إلى أنموذج مثال هو صورة محمّد كما تمثّلتها أجيال المسلمين المتلاحقة، وهي صورة لم تكن بدورها منبتّة عن جذورها فتعدّدت روافدها[1]. وسمحت لنا هذه الفرضيّة من قراءة فضائل الصحابة وأخبارهم في ضوء ما يروى من شمائل النبيّ ممّا سمح لنا بالمقارنة بين الأخبار وبيان أصولها ونقاط تشابهها سواء من جهة البناء أو التوظيف. وكانت خلاصة المقارنات التي حاولنا إجراءها أن نبين عمّا افترضناه من اعتبار أنّ صورة النبيّ في المتخيّل الإسلامي هي الصورة المرجع لصورة أصحابه.

وقد كان هذا الاعتبار محفّزاً بالنسبة إلينا على الاستناد إلى نظريّة التمثّل الاجتماعي في بحثنا، فصورة محمّد نواة مركزيّة تدور في فلكها صور صحابته فتأخذ منها خصائصها ومميّزاتها، ولكنّها في الوقت نفسه تحميها وتحافظ على ثباتها،

---

(1) انظر حول روافد صورة النبيّ في المتخيّل الإسلامي: منصف الجزّار، **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول**، ص ص 592-593.

فكانت صورة الصحابيّ بذلك تنطلق من صورة محمّد وإليها تعود.

كانت تلك فرضيّة بحثنا المنهجيّة التي حاولنا الاستناد إليها في قراءة فضائل الصحابة كما جاءت في كتب الحديث، ولذلك كانت صورة النبيّ دائمة الحضور في ثنايا العمل، وهو أمر، وإن كان في البداية منهجيّاً باعتماد نظريّة التمثّل الاجتماعي، فإنّه بيّن لنا أنّ صورة الصحابي ترمي، في ما ترمي إليه، إلى محاولة أهل السنّة الإلحاح على أنّ النبوّة قد خُتمت عقائديّاً غير أنّها استمرّت في التاريخ بفضل الصحابة الذين كانوا في المنظور السنّي العام مواصلة للنبوّة باعتبارهم قد حافظوا على الدين الذي شهدوا نشأته وتطوّره في فترة النبوّة، فقد كان محمّد بالنسبة إليهم الأنموذج الأعظم للاقتداء والاتّباع، وأوجب ذلك على الأجيال اللاحقة بالاستتباع الاقتداء بجيل الصحابة واعتباره جيلاً أنموذجيّاً، وقد كان لذلك الاستتباع نتائج مباشرة في ما يتعلّق بتشكيل صورة الصحابة بالخصوص، فقد كانت أسس تشكيل الصورة المتخيّلة ثابتة سواء تعلّق الأمر بالنبيّ أو بأصحابه، ولذلك أيضاً أمكن لنا المقارنة بين القصص والأخبار المنسوجة في فضل الصحابة وما يروى من شمائل النبيّ في السيرة والتاريخ والأحاديث وغيرها، فقد تسلّلت الثقافة الشعبيّة إلى متون الثقافة العالمة، لتكسب الخبر انتشاراً وتحدّد له وظائف في الاجتماع. ومن هنا نعتبر أنّ المتخيّل الإسلامي المتعلّق بالصحابة شأنه في ذلك شأن المتخيّل المؤسّس لصورة النبيّ «فهو في ظاهره سجلّ حكايات عجيبة وغريبة تصوّر ذهنيّة مبدعيها ومروّجيها ومتلقّيها، وهو في جوهره ينمّ عن دلالات ومواقف، ولعلّ هذه الصفة المزدوجة حقّقت رواج الروايات من جهة، وجمعت بين خطابات الثقافة العالمة والثقافة الشعبيّة من جهة ثانية؛ ويعود هذا الجمع بين الوجهين من الثقافة كذلك إلى ما بين التخيّل والتعقّل من عمق علاقة، فإذا كان الظاهر يشير إلى تقابل بين الوظيفتين، فإنّ الثابت أنّ الخيال سند للعقل، فهو يسهم في صياغة التصوّرات؛ وأثمر التحام العلاقة بين العنصرين في الثقافات تمثّلاً لمنزلة الإنسان في علاقاته المتعدّدة بمحيطه المادّي والمعنوي»[1].

---

(1) منصف الجزّار، **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول**، ص ص 597-598. =

التمثّل إذن نتاج الصورة المتخيّلة، وهو تمثّل على علاقة وطيدة بمنزلة الإنسان ولدوره، وإن شئنا فإنّ صورة الصحابيّ كما قدّمها المسلمون هي في بعض وجوهها رؤية للعالم مخصوصة، فلئن كانت، كما ألححنا، وليدة الظروف التاريخيّة والساسيّة والحضاريّة العامّة، فإنّها من جهة ثانية مندرجة في إطار البحث عن مرجعيّات متعالية تقي من البدع والضلال في سبيل النجاة الدنيويّة والأخرويّة، تلك النجاة التي كانت دائماً هاجس الإنسان في كلّ زمان ومكان، بل إنّه كلّما ضاقت السبل، وانسدّت الآفاق، وسارت الأمور في اتّجاه التدهور كبرت هواجس الخوف من سوء العاقبة وكان اللجوء الدائم إلى الماضي المجيد الناصع أملاً في الخلاص، فيفعل الحنين فعله، ويغدو الماضي ضرباً من ضروب التمثّل[1]، يستحضره الإنسان ويطمع في إحيائه من جديد، ولكن أمام عجزه عن ذلك لا تبقى له سوى الحسرة على الماضي التليد.

= وتجدر الإشارة إلى أنّنا اقتصرنا هنا على السمة الأولى من سمتي الخوارق في الثقافة الإسلاميّة، أمّا السمة الثانية فهي سمة التقليد والترديد التي استند إليها المخيال الإسلامي في الفترة الوسيطة مقارنة بإبداع الفترات السابقة، انظر المرجع نفسه، ص 598.

(1) راجع في هذا الشأن:

P. Ricœur, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé » *in Annales, Histoires, Sciences sociales*, pp. 731-747.

المصادر والمراجع(*)

1. المصادر

- **القرآن الكريم**، برواية حفص عن عاصم بن أبي النجود.
- آبادي (أبو الطيّب محمّد شمس الدين)، **عون المعبود، شرح سنن أبي داود**، مع شرح ابن القيّم الجوزيّة، ضبط وتحقيق عبد الرحمان محمّد عثمان، المدينة المنوّرة، 1388هـ/ 1968 م.
- الأبشيهي (شهاب الدين محمّد بن أحمد)، **المستطرف من كلّ فنّ مستظرف**، تحقيق مفيد محمّد قميحة، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1986.
- ابن أبي زيد القيرواني (أبو محمّد عبد اللّه)، **كتاب الجامع**، تحقيق عبد المجيد تركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990.
- ابن أبي شيبة (أبو بكر عبد اللّه بن محمّد)، **الكتاب المصنّف في الأحاديث والآثار**، ضبطه وصحّحه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمّد عبد السلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1416هـ/ 1995 م.
- ابن أبي عاصم (أبو بكر أحمد بن عمرو)، **السنة**، بيروت، دار ابن حزم، 1424هـ/ 2004 م.
- ابن أبي يعلى (أبو الحسين محمّد الفرّاء)، **طبقات الحنابلة**، تحقيق محمّد حامد الفقي، بيروت، دار المعرفة، (د. ت.).
- ابن الأثير (عزّ الدين أبو الحسن عليّ)،
  - **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، بيروت، دار الفكر، 1419هـ/ 1998 م.

(*) ملاحظة: رتّبنا المصادر والمراجع ترتيباً ألفبائيّاً دون اعتبار ألف ولام التعريف و«ابن» و«أبو».

- **الكامل في التاريخ**، تحقيق أبو الفداء عبد اللّه القاضي، بيروت، دار صادر، 1415هـ/ 1995 م.

- أرطميدوس الإفسي، **كتاب تعبير الرؤيا**، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط. 1، 1411هـ/ 1999 م.

- ابن إسحاق (محمّد بن إسحاق بن يسار)، **سيرة ابن إسحاق، المسمّاة المبتدأ أو المبعث والمغازي**، تقديم محمّد الفاسي، تحقيق وتعليق محمّد حميد اللّه، الرباط، معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، 1976.

- الأشعريّ (أبو الحسن عليّ بن إسماعيل)،
  - **الإبانة عن أصول الديانة**، بيروت، دار الكتب العلميّة، (د. ت.).
  - **مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين**، عني بتصحيحه هلموت ريتر، فيسبادن، ط. 3، 1400هـ/ 1980 م.

- الأصبهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد اللّه)،
  - **تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة**، تحقيق إبراهيم عليّ التهامي، بيروت، دار الإمام مسلم، 1407هـ/ 1986 م.
  - **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، بيروت، دار الكتاب العربي، ط. 4، 1405هـ.

- الأصفهاني (أبو الفرج)، **الأغاني**، تحقيق سمير جابر، بيروت، دار الفكر، ط. 2، (د. ت.).

- الباجي (سليمان بن خلف)، **المنتقى، شرح الموطّأ**، مصر، مطبعة السعادة، ط. 1، 1332.

- الباقلاّني (أبو بكر محمّد بن الطيّب)،
  - **الانتصار للقرآن**، تحقيق محمّد عصام القضاة، عمّان/ بيروت، دار الفتح/ دار ابن حزم، ط. 1، 1422هـ/ 2001 م.
  - **مناقب الأئمّة الأربعة**، تحقيق وتصحيح وتعليق سميرة فرحات، بيروت، دار المنتخب العربي، 2002.

- البخاري (محمّد بن إسماعيل)، **الجامع الصحيح**، ضبط النصّ محمود محمّد محمود حسن نصّار، دار الكتب العلميّة، 1421؟هـ/ 2001 م.

- البستي (أبو حاتم محمّد بن حبّان)،
  - **الثقات**، تحقيق السيّد شرف الدين أحمد، بيروت، دار الفكر، 1395هـ/ 1975 م.

- **تاريخ الصحابة الذين روي عنهم الأخبار**، تحقيق بوران الضناوي، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1408هـ/ 1988 م.
- البغدادي (عبد القاهر بن طاهر بن محمّد)، **الفَرْق بين الفِرَق**، اعتنى به وعلّق عليه الشيخ إبراهيم رمضان، بيروت، دار المعرفة، ط. 3، 1421هـ/ 2001 م.
- البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر)،
  - **أنساب الأشراف**، تحقيق محمّد حميد اللّه، القاهرة، 1959.
  - **فتوح البلدان**، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1988.
  - **كتاب جمل من أنساب الأشراف**، تحقيق سهيل زكّار ورياض الزركلي، بيروت، دار الفكر، 1996.
- البهوتي (منصور بن يونس بن إدريس)، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، تحقيق مصيلحي مصطفى هلال، بيروت، دار الفكر، 1402هـ.
- الترمذي (أبو عيسى محمّد بن عيسى)، **السنن**، تحقيق محمّد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث، (د. ت.).
- التهانوي (محمّد عليّ بن عليّ بن محمّد)، **كشّاف اصطلاحات الفنون**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1418هـ/ 1998 م.
- الثعلبي (أبو إسحاق أحمد بن محمّد النيسابوري)، **قصص الأنبياء المسمّى عرائس المجالس**، بيروت، دار الفكر، 1424هـ/ 2004 م.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)،
  - **الرسائل**، شرحه وعلّق عليه محمّد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1420هـ/ 2000 م.
  - **رسالة في بني أمية**، (أنظر: المقريزي، **التخاصم بين بني أمية وبني هاشم**).
  - **كتاب العثمانية**، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون، بيروت، دار الجيل، 1411هـ/ 1991 م.
- الجرجاني (أبو الحسن عليّ بن محمّد)، **التعريفات**، وضع حواشيه وفهارسه محمّد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1421هـ/ 2000 م.
- الجرجاني (عبد اللّه بن عديّ بن عبد اللّه بن محمّد)، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق يحيى مختار غزاوي، بيروت، دار الفكر، ط. 3، 1409هـ/ 1988 م.
- ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمان بن عليّ)،
  - **أحكام النساء**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1422هـ/ 2001 م.

- **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق محمّد ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1412هـ/ 1992 م.
- **تلبيس إبليس**، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط. 2، 1991.
- **صفوة الصفوة**، تحقيق محمود فاخوري، ومحمّد روّاس قلعة جي، بيروت، دار المعرفة، ط. 2، 1399هـ/ 1979 م.
- **كتاب الموضوعات**، ضبط وتقديم وتحقيق عبد الرحمان محمّد عثمان، المدينة المنوّرة، المكتبة السلفيّة، ط. 1، 1388هـ/ 1968 م.
- **مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب**، الإسكندريّة، دار ابن خلدون، (د. ت.).

● الجويني (أبو المعالي عبد الملك)، **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد**، حقّقه وعلّق عليه وقدّم له وفهرسه محمّد يوسف موسى وعليّ عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1369هـ/ 1950 م.

● الحاجي خليفة (مصطفى بن عبد اللّه القسطنطيني الرومي)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1413هـ/ 1992 م.

● الحاكم النيسابوري (محمّد عبد اللّه أبو عبد اللّه)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1411هـ/ 1990 م.

● ابن حجر العسقلاني (أحمد بن عليّ بن محمّد)،

- **الإصابة في تمييز الصحابة**، ومعه **الاستيعاب في أسماء الأصحاب** لأبي عمر يوسف بن عبد البرّ، بيروت، دار الكتاب العربي، (د. ت.).
- **تهذيب التهذيب**، بيروت، دار الفكر، 1404هـ/ 1984 م.
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ.

● ابن حزم (أبو محمّد عليّ الأندلسي)، **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة، مطبعة العاصمة، (د. ت.).

● الحموي (ياقوت بن عبد اللّه)، **معجم البلدان**، بيروت، دار الفكر، (د. ت.).

● ابن حنبل (أبو عبد اللّه أحمد)،

- **المسند**، مؤسّسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث، 1991.
- **كتاب فضائل الصحابة**، تحقيق وصيّ اللّه محمّد عبّاس، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1403هـ/ 1983 م.

- الخطيب البغدادي (أحمد بن عليّ أبو بكر)، **تاريخ بغداد**، بيروت، دار الكتب العلميّة، (د. ت.).
- ابن خلدون (عبد الرحمان أبو زيد وليّ الدين)، **المقدّمة**، بيروت، دار الفكر، 1419هـ/ 1998 م.
- ابن خلّكان (أبو العبّاس شمس الدّين أحمد بن محمّد)، **وفيات الأعيان وأنباء الزمان**، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت، دار الثقافة، 1968.
- الدارمي (أبو محمّد عبد اللّه بن عبد الرحمان)، **السنن**، تحقيق أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407هـ.
- أبو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني)، **السنن**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الفكر، (د. ت.).
- الذهبي (شمس الدين محمّد بن عثمان)، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمّد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1413هـ.
- الرازي (فخر الدين أبو عبد اللّه محمّد)، **المحصول في علم الأصول**، علّق عليه ووضع حواشيه محمّد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1420هـ/ 1999 م.
- الزرقاني (أبو عبد اللّه محمّد بن عبد الباقي)، **شرح موطّأ الإمام مالك**، القاهرة، 1381هـ/ 1961 م.
- الزركشي (بدر الدين محمّد بن بهادر)، **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، حقّقه عن أصليّين خطّيّين (محمّد) بنيامين أرول، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1425هـ/ 2004 م.
- السراج الطوسي (أبو نصر عبد اللّه بن عليّ)، **اللمع في تاريخ التصوّف الإسلاميّ**، تحقيق عماد زكي البارودي، القاهرة، المكتبة التوفيقيّة، (د. ت.).
- السرخسي (أبو بكر محمّد بن أبي سهل)، **المبسوط**، بيروت، دار المعرفة، 1406هـ.
- ابن سعد (محمّد بن منيع البصري الزهري)، **الطبقات الكبرى**، بيروت، دار صادر، 1985.
- ابن سلاّم (أبو عبيد القاسم)، **كتاب الأموال**، تحقيق محمّد خليل هراس، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1406هـ/ 1986 م.
- سيف بن عمر الضبّي الأسدي، **الفتنة ووقعة الجمل**، تحقيق أحمد راتب عرموش، بيروت، دار النفائس، 1391هـ.

- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمان)،
  - **أسباب ورود الحديث أو اللمع في أسباب ورود الحديث**، تحقيق يحيى إسماعيل أحمد، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1404هـ/ 1984 م.
  - **الإتقان في علوم القرآن**، ومعه إعجاز القرآن للباقلاّني، إسطنبول، دار قهرمان، 1398هـ/ 1978 م.
  - **تاريخ الخلفاء**، عني بتحقيقه إبراهيم صالح، بيروت/ دمشق، دار صادر/ دار البشائر، ط. 1، 1417هـ/ 1997 م.
  - **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1979.
  - **تنوير الحوالك، شرح على موطّأ مالك**، ويليه كتاب **إسعاف المبطأ برجال الموطّأ** للسيوطي، بيروت، دار الكتب العلميّة، (د. ت.).
  - **حقيقة السنّة والبدعة، أو الأمر بالاتباع والنهي عن الابتداع**، تحقيق خليل إبراهيم، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط. 1، 1992.
  - **طبقات الحفّاظ**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1403هـ.
- الشاطبي (أبو إسحاق)، **الموافقات في أصول الشريعة**، بيروت، دار المعرفة، (د. ت.).
- الشافعي (محمّد بن إدريس)، **الرسالة**، تحقيق وشرح أحمد محمّد شاكر، بيروت، دار الفكر، 1399هـ/ 1979 م.
- الشهرستاني (أبو الفتح محمّد عبد الكريم)، **الملل والنحل**، أشرف على تعديله وقدّم له صدقي جميل العطّار، بيروت، دار الفكر، 1419هـ/ 1999 م.
- ابن الصلاح (أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمان)، **مقدّمة ابن صلاح**، ومعه **محاسن الاصطلاح** للسراج البلقيني، تحقيق عائشة عبد الرحمان، بنت الشاطئ، القاهرة، دار المعارف، 1411هـ/ 1990 م.
- الصنعاني (أبو بكر عبد الرزّاق بن همّام)، **المصنّف**، عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه حبيب الرحمان الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلاميّ، 1390هـ/ 1970 م.
- الضبّي (العبّاس بن بكّار)، **أخبار الوافدات من النساء على معاوية بن أبي سفيان**، تحقيق سكينة الشهابي، بيروت، مؤسّسة الرسائل، 1983.
- الطبراني (سليمان بن أحمد بن أيّوب)، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل، مكتبة العلوم والحكم، ط. 2، 1404هـ/ 1983 م.

- الطبري (أبو جعفر محمّد بن جرير)،
- – **المنتخب من كتاب ذيل المذيّل من تاريخ الصحابة والتابعين**، ضمن **ذيول تاريخ الطبري**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ذخائر العرب، المجلّد 11، دار المعارف، ط. 2، (د. ت.).
- – **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1408هـ/ 1988 م.
- – **تهذيب الآثار وتفصيل معاني الثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار**، تحقيق ناصر بن سعد الرشيد وعبد القيوم عبد ربّ النبيّ، مكّة المكرّمة، مطابع الصفا، 1401-1402هـ.
- – **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ضبط وتوثيق وتخريج صدقي جميل العطّار، بيروت، دار الفكر، 1421هـ/ 2001 م.
- الطبري (محبّ الدين أبو جعفر أحمد بن عبد اللّه)، **الرياض النضرة في مناقب العشرة**، تحقيق وتعليق حمزة النشرتي وعبد الحفيظ فرغلي وعبد الحميد مصطفى، القاهرة، المكتبة القيّمة، (د. ت.).
- العامري (أبو الحسن)، **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق ودراسة أحمد عبد الحميد غراب، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1387هـ/ 1967 م.
- ابن عبد البرّ (أبو عمر يوسف النمّري)،
- – **الاستيعاب**، (انظر ابن حجر، **الإصابة**).
- – **الدرر في اختصار المغازي والسير**، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة، دار المعارف، ط. 3، (د. ت.).
- – **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق مسعد عبد الحميد محمّد السعدني، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1421هـ/ 2000 م.
- ابن عبد ربّه (أبو عمر أحمد بن محمّد)، **العقد الفريد**، شرحه وضبطه وصحّحه وعنون موضوعاته ورتّب فهارسه أحمد أمين، وأحمد الزين، وإبراهيم الأبياري، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، ط. 2، 1962.
- ابن عراق الكناني (أبو الحسن عليّ بن محمّد)، **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط. 1، 1399هـ/ 1979 م.
- ابن العربي (أبو بكر محمّد بن عبد اللّه)،
- – **العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبيّ ﷺ**، حقّقه محبّ الدين الخطيب، خرّج أحاديثه محمود مهدي الإستنانبولي، بيروت، دار الجيل، (د. ت.).

- **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، دار العلم للجميع، (د. ت.).
- ابن عربي (أبو عبد اللّه محي الدّين)، **الفتوحات المكيّة**، بيروت، دار صادر، (د. ت.).
- العمراني (محمّد بن عليّ بن محمّد)، **الإنباء في تاريخ الخلفاء**، تحقيق وتقديم قاسم السامرّائي، القاهرة، دار الآفاق العربيّة، 1419هـ/ 1999 م.
- عياض (القاضي أبو الفضل عياض بن موسى)، أبو الفضل عياض بن موسى، **كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، قدّم له وخرّج أحاديثه كمال بسيوني زغلول المصري، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، 1421هـ/ 2001 م.
- الغزالي (أبو حامد محمّد بن محمّد)،
  - **إحياء علوم الدين**، الفجالة، مكتبة مصر، 1998.
  - **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، القاهرة، المكتبة التوفيقيّة، (د. ت.).
- ابن فورك (أبو بكر محمّد بن الحسين)، **كتاب مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة**، نشر دانيال جيماري، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربيّة، 2003.
- الفيروزآبادي (مجد الدّين محمّد بن يعقوب)،
  - **القاموس المحيط**، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ط. 5، 1416هـ/ 1996 م.
  - **تنوير المقباس من تفسير ابن عبّاس**، (منسوب إليه)، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2000.
- ابن قتيبة (أبو محمّد عبد اللّه بن مسلم)،
  - **الإمامة والسياسة**، (منسوب إليه)، عني بتصحيح محمّد ابن بدر الدين النعساني، القاهرة، 1325هـ.
  - **تأويل مختلف الحديث**، صحّحه وضبطه محمّد زهري النجّار، بيروت، دار الجيل، 1393هـ/ 1972 م.
- ابن قدامة المقدسي (أبو محمّد عبد اللّه بن أحمد)، **كتاب التوّابين**، عني بنشره وتحقيقه جورج المقدسي، دمشق، 1961.
- القرطبي (محمّد بن أحمد بن أبي بكر)، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، القاهرة، دار الشعب، ط. 2، 1372هـ.
- القلقشندي (العبّاس أحمد بن عليّ)، **مآثر الإنافة في معالم الخلافة**، تحقيق عبد الستّار أحمد فراج، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ط. 2، 1985.

- القلهاني (أبو سعيد محمّد بن سعيد)، **الكشف والبيان**، تحقيق محمّد بن عبد الجليل، تونس، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصاديّة والاجتماعيّة، 1984.
- الكاشاني (محمّد بن المرتضى)، **علم اليقين في أصول الدين**، بيروت، دار البلاغة، ط. 1، 1410هـ/ 1990 م.
- **الكتاب المقدّس**، كتب العهد القديم والعهد الجديد.
- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي)،
  - **البداية والنهاية**، بيروت، مكتبة المعارف، (د. ت.).
  - **البداية والنهاية**، بيروت، مكتبة المعارف، (د. ت.).
- الكرماني (أحمد حميد الدين)، **المصابيح في إثبات الإمامة**، تحقيق مصطفى غالب، بيروت، دار المنتظر، 1416هـ/ 1996 م.
- الكلبي (هشام بن محمّد بن السائب)، **كتاب الأصنام**، تحقيق محمّد عبد القادر أحمد وأحمد محمّد عبيد، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، (د. ت.).
- ابن ماجة (أبو عبد اللّه محمّد بن يزيد)، **السنن**، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، (د. ت.).
- المالقي الأندلسي (محمّد بن يحيى بن أبي بكر)، **التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان**، تحقيق محمود يوسف زايد، الدوحة، دار الثقافة، 1405هـ.
- مالك (أبو عبد اللّه بن أنس الأصبحي)، **الموطّأ**، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).
- الماوردي (أبو الحسن عليّ بن محمّد)،
  - **أدب الوزير المعروف بقوانين الوزارة وسياسة الملك**، صحّحه حسن الهادي حسين، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط. 2، 1414هـ/ 1994 م.
  - **أعلام النبوّة**، بيروت، دار إحياء العلوم، 1412هـ/ 1992 م.
  - **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1405هـ/ 1985 م.
- المجلسي (محمّد الباقر)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**، بيروت، مؤسّسة الوفاء، 1403هـ/ 1983 م.
- ابن مزاحم (نصر بن مزاحم المنقري)، **وقعة صفّين**، القاهرة، 1365هـ.
- المسعودي (أبو الحسن عليّ)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق شارل بلاّ، بيروت، 1966-1979.

- مسلم (ابن حجّاج القشيري)، **الصحيح، بشرح النووي**، حقّق أصوله وخرّج أحاديثه خليل مأمون شيحا، بيروت، دار المعرفة، 1421هـ/ 2000 م.
- المصعب الزبيري (أبو عبد الله بن عبد الله بن المصعب)، **كتاب نسب قريش**، نشره ليفي بروفيسال، القاهرة، دار المعارف، ط. 4، 1999.
- المقريزي (أبو محمّد أحمد بن عليّ)،
  - **اتّعاظ الحنفاء بأخبار الأئمّة الفاطميّين الخلفاء**، تحقيق محمّد حلمي محمّد أحمد، القاهرة، 1416هـ/ 1996 م.
  - **النزاع والتخاصم فيما بين بني أميّة وبني هاشم، ويليه رسالة للجاحظ في بني أميّة**، عني بتصحيحهما الشيخ محمود عرنوس، القاهرة، (د. ت.).
- ابن المقفّع (أبو محمّد عبد الله روزبه)،
  - **الأدب الكبير**، تحقيق أحمد زكي باشا، بيروت، دار ابن حزم، 1414هـ/ 1994 م.
  - **كليلة ودمنة**، القاهرة، المطبعة الأميريّة ببولاق، 1937.
- ابن منبّه (همّام)، **صحيفة همّام بن منبّه عن أبي هريرة**، حقّقها وخرّج أحاديثها وشرحها رفعت فوزي عبد المطّلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. 1، 1406هـ/ 1985 م.
- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرّم)، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، 1956.
- النابلسي (عبد الغنيّ)، **تعطير الأنام في تعبير المنام**، تحقيق معروف زريق، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ط. 2، 1410هـ/ 1990 م.
- النحّاس (أبو جعفر أحمد بن محمّد)، **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، رواية أبي بكر محمّد بن عليّ بن أحمد الأدفوي النحوي، صيدا/ بيروت، المكتبة العصريّة، 1424هـ/ 2003 م.
- ابن النديم (أبو الفرج محمّد بن إسحاق)، **الفهرست**، بيروت، دار المعرفة، (د. ت.).
- النسائي (أبو عبد الرحمان أحمد بن شعيب)، **السنن (المجتبى)**، تحقيق عبد الفتّاح أبو غدّة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلاميّة، ط. 2، 1406هـ/ 1986 م.
- النووي (محيي الدين يحيى بن شرف بن مري)، **المنهاج، شرح صحيح مسلم بن الحجّاج**، على هامش صحيح مسلم.

- ابن هشام (أبو محمّد عبد الملك)، **السيرة النبويّة**، وضع حواشيه وخرّج أحاديثه الشيخ فؤاد ابن عليّ حافظ، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1420هـ/ 2000 م.
- الواحدي (أبو الحسن عليّ بن أحمد)، **أسباب النزول**، بيروت، دار الفكر، 1419هـ / 1998 م.
- الواقدي (محمّد بن عمر بن واقد)، **كتاب المغازي**، تحقيق مارسدن جونس، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، 1989.
- اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر)، **تاريخ اليعقوبي**، بيروت، دار صادر، (د. ت.).
- أبو يعلى القزويني (الخليل بن عبد اللّه بن أحمد)، **الإرشاد في معرفة علماء الحديث**، تحقيق محمّد سعيد عمر إدريس، الرياض، مكتبة الرشد، 1409هـ.

المراجع العربيّة والمعرّبة

* إبراهيم (أيمن)، **الإسلام والسلطان والملك**، دمشق، دار الحصاد، 1998.
- إسماعيل (عزّ الدين)، **المكونات الأولى للثقافة العربيّة**، بغداد، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، 1986.
- الإصبهاني (الميرزا فتح اللّه بن محمّد جواد)، **القول الصراح في البخاري وصحيحه الجامع**، تحقيق حسين الهرساوي، قم، مؤسّسة الإمام الصادق، 1422هـ.
- الأعظمي (محمّد ضياء الرحمان)، **أبو هريرة في ضوء مروياته**، بيروت - القاهرة، 1979.
- أفاية (محمّد نور الدين)، «المرموز والمتخيّل، نموذج جيلبر ديران»، **الفكر العربي المعاصر**، عدد 52-53، ماي-جوان 1988.
- الأفغاني (سعيد)، **ابن حزم ورسالة في المفاضلة بين الصحابة**، دمشق، المطبعة الهاشميّة، 1940.
- إقبال (محمّد)، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، تونس، دار الجنوب للنشر، 2006.
- الألوسي (محمّد شكري)، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، شرحه وصحّحه وضبطه محمّد بهجت الأثري، بيروت، دار الكتب العلميّة، (د. ت.).

- أندريه (تور)، **التصوّف الإسلاميّ**، ترجمة عدنان عبّاس عليّ، كولونيا، منشورات الجمل، 2003.
- أونج (والترج)، **الشفاهيّة والكتابيّة**، سلسلة عالم المعرفة، عدد 182، 1994.
- بالحاج صالح العايب (سلوى)، **دثّريني. . .يا خديجة**، بيروت، دار الطليعة، 1999.
- بدوي (عبد الرحمان)، **موسوعة المستشرقين**، بيروت، دار العلم للملايين، ط. 3، 1993.
- البرادعي (الشريف أحمد)، **المدينة المنوّرة عبر التاريخ**، بيروت، ط. 1، 1391هـ/ 1972 م.
- البنداري (عبد الغفّار سليمان) كسروي، (حسن سيّد)، **موسوعة رجال الكتب التسعة**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1993.
- بوعتّور (أروى)، **الخلافة الراشدة وإشكال الأنموذج**، (بحث لنيل شهادة الماجستير، مرقون بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، 2005).
- بوهاها (عبد الرحيم)، **طقوس العبور في الإسلام**، دراسة في المصادر الفقهيّة، بيروت، مؤسّسة الانتشار العربي، 2009.
- التايب (منصف)، «الأمير والسلطة، دراسة في الثقافة السياسيّة للبايات الحسينيّين بتونس»، ضمن: **السلطة وهاجس الشرعيّة في الثقافة الإسلاميّة**، صفاقس، دار أمل للنشر والتوزيع، 2005، ص ص 109-140.
- ابن التبّاني (محمّد العربي)، **إتحاف ذوي النجابة بما في القرآن والسنّة من فضائل الصحابة**، مصر، 1368هـ/ 1949 م.
- الجابري (محمّد عابد)،
  - **العقل الأخلاقيّ العربي**، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006.
  - **العقل السياسيّ العربي**، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1991.
  - **بنية العقل العربي**، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1993.
  - بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2004.
  - **تكوين العقل العربي**، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1991.
- الجبلاوي (آمنة)، **الاستشراق الأنجلوسكسونيّ الجديد، مقالة في الإسلام «المبكّر»، باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجا**، تونس، دار المعرفة، 2006.
- الجدع (أحمد)، **فدائيّون من عصر الرسول**، عمان، داء الضياء، 1989.

- جدعان (فهمي)، **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ط. 2، 2000.
- الجزّار (منصف)، **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول**، صفاقس - بيروت، دار محمّد عليّ، مؤسّسة الانتشار العربي، 2007.
- جعيّط (هشام)،
  - الفتنة، جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكّر، بيروت، دار الطليعة، ط 4، 2000. (ترجة خليل أحمد خليل بمراجعة المؤلّف).
  - **في السيرة النبوية 1: الوحي والقرآن والنبوّة**، بيروت، دار الطليعة، 1999.
  - **في السيرة النبوية 1: تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**، بيروت، دار الطليعة، 2007.
- الجمل (بسّام)،
  - «مطاعن النظّام في الأخبار ورواتها»، **حوليات الجامعة التونسيّة**، العدد، 44، سنة 2000، ص ص 109-138.
  - **أسباب النزول**، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005.
  - **الإسلام السنّيّ**، بيروت، دار الطليعة، 2006.
  - **ليلة القدر في المتخيّل الإسلاميّ**، دمشق، مؤسّسة القدموس الثقافيّة، 2007.
- جنّوف (عبد اللّه)، **محمّد قبل البعثة**، (بحث لنيل شهادة التعمّق في البحث، كليّة الآداب بمنّوبة، 1999).
- جولدتسهر (إجنتس)، **مذاهب التفسير الإسلاميّ**، تعريب عبد الحليم النجّار، بيروت، دار اقرأ، ط. 5، 1413هـ/ 1992 م.
- الجويلي (محمّد)، **الزعيم السياسيّ في المخيال الإسلاميّ بين المقدّس والمدنّس**، تونس، دار سيراس للنشر، 1992.
- الحمّامي (نادر)،
  - «مرجعيّات ابن خلدون في تنظيره للتصوّف السنّيّ»، ضمن: **مرجعيات ابن خلدون ومصادر تفكيره**، منشورات المعهد العالي للغات بتونس، 2007، ص ص 387-404.
  - **إسلام الفقهاء**، بيروت، دار الطليعة، 2006.
- حمزة (محمّد)، «التصوّف السنّيّ بين الاستقطاب والإقصاء»، ضمن: **المركز والهامش في الثقافة العربية**، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، 1995، ص ص 263-280.

- حمزة (محمّد)،
  - «فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخيّ»، ضمن أعمال ندوة «**المسلم في التاريخ**» (دورة 25-27 مارس 1998 بالدار البيضاء بإشراف عبد المجيد الشرفي)، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1999، ص ص 77-113.
  - **الحديث النبويّ ومكانته في الفكر الإسلاميّ الحديث**، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005.
- حميد اللّه الحيدرآبادي (محمّد)، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبويّ والخلافة الراشدة**، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1376هـ/ 1956 م.
- الخبو (محمّد)، «الموت الجميل للملوك في "تاريخ الأمم والملوك" لأبي جعفر محمّد ابن جرير الطبري»، ضمن **أعمال ندوة أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري**، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، 2003-2004. (نشرت أعمال الندوة سنة 2005)، ص ص 351-367.
- خضر (العادل)، **الأدب عند العرب**، تونس، منشورات كليّة الآداب بمنّوبة، دار سحر، 2004.
- الخطيب (محمّد عجّاج)، **أبو هريرة، راوية الإسلام**، القاهرة، 1984.
- الدبّابي الميساوي (سهام)، **إسلام الساسة**، بيروت، دار الطليعة، 2008.
- الدوري (عبد العزيز)، **مقدّمة في تاريخ صدر الإسلام**، بيروت، 1961.
- ذويب (حمّادي)، **السنّة بين الأصول والتاريخ**، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005.
- رأفت باشا (عبد الرحمان)، **صور من حياة الصحابة**، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1974.
- الربيعو (تركي عليّ)، **حدود العلاقة بين الأسطورة والتاريخ في المصادر التاريخية العربيّة الإسلاميّة**، الفكر العربي المعاصر، العدد 76-77، ماي- جوان 1990، ص ص 38-48.
- الرزيقي (بلقيس)، **الإسلام في المدينة**، بيروت، دار الطليعة، 2007.
- ابن رمضان، فرج، **الدراسة الأدبيّة للكرامة الصوفيّة**: الجزء الأوّل: الكرامة من التصوّف إلى الأدب، صفاقس، 2007.
- أبو ريّة (محمود)،
  - **أضواء على السنّة المحمّدية، أو دفاع عن الحديث**، قم، مؤسّسة أنصاريان، 2004.

- **شيخ المضيرة**، أبو هريرة، القاهرة، دار المعارف، 1969.
- الزاهي (نور الدين)، «المقدّس في الثقافة العربيّة الإسلاميّة»، **الفكر العربي المعاصر**، عدد 108-109، شتاء 1999، ص ص 28-38.
- أبو زيد (نصر حامد)،
  - **النصّ، السلطة، الحقيقة**، بيروت/ الدار البيضاء، 1995.
  - **نقد الخطاب الدينيّ**، القاهرة، سينا للنشر، ط. 2، 1994.
- السعفي (وحيد)،
  - **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، ابن كثير أنموذجا**، تونس، تبر الزمان، 2001.
  - **في قراءة الخطاب الديني**، تونس، نجمة الدراسات والنشر والتوزيع، 2008.
- ابن سلامة (رجاء)، **الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاري ومسلم**، تونس، دار الجنوب، 1997.
- ابن سلامة (فتحي)، **تخييل الأصول**، تعريب شكري المبخوت، تونس، دار الجنوب، 1995.
- السيّد (رضوان)، **الأمّة والجماعة والسلطة**، دراسات في الفكر السياسيّ العربيّ الإسلاميّ، بيروت، دار اقرأ، 1406هـ/ 1986 م.
- الشرفي (عبد المجيد)،
  - «تنزيل القرآن وتأويله، مواقف كلاسيكيّة وآفاق جديدة»، تعريب حسناء التواتي، **الحياة الثقافية**، عدد 56، (1990)، ص ص 22-31.
  - **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، بيروت، دار الطليعة، 2001.
  - **الإسلام والحداثة**، الدار التونسيّة للنشر، سلسلة موافقات، 1990.
  - **الفكر الإسلاميّ في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر**، تونس - الجزائر، الدار التونسيّة للنشر، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، 1986.
  - **لبنات**، تونس، دار الجنوب، 1994.
- شلحد (يوسف)، **بنى المقدّس عند العرب، قبل الإسلام وبعده**، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت، دار الطليعة، 1996.
- الشيّال (جمال الدين)، **مجموعة الوثائق الفاطمية، وثائق الخلافة وولاية العهد والوزارة**، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينيّة، 1422هـ/ 2002 م.
- صالح العليّ عزّي (عبد المنعم)، **دفاع عن أبي هريرة**، بغداد، النهضة، 1973.

- الصغير (عبد المجيد)، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، بيروت، دار المنتخب العربي، 1415هـ/ 1994 م.
- ابن عامر (توفيق)، **التصوّف الإسلاميّ إلى القرن السادس الهجريّ**، تونس، المركز القوميّ البيداغوجيّ، 1998.
- ابن عبد الجليل (المنصف)،
  - «المنهج الأنثروبولوجي في مصادر الفكر الإسلاميّ»، ضمن: **في قراءة النصّ الديني**، تونس، موافقات، الدار التونسيّة للنشر، 1990، ص ص 39-91.
  - **الفرقة الهامشية في الإسلام**، مركز النشر الجامعي بتونس، 1419هـ/ 1999 م.
- عبد الرازق (عليّ)، **الإسلام وأصول الحكم**، تونس، دار الجنوب، 1996.
- عبد الكريم (خليل)،
  - **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة**، (1: محمّد والصحابة، 2: الصحابة والصحابة، 3: الصحابة والمجتمع)، القاهرة - بيروت، 1997.
  - **مجتمع يثرب، العلاقة بين الرجل والمرأة في العهدين المحمّدي والخليفي**، القاهرة - بيروت، 1997.
- عبد اللطيف (كمال)، **في تشريح أصول الاستبداد،قراءة في نظام الآداب السلطانية**، بيروت، دار الطليعة، 1999.
- عبد الناظر (محسن)، **مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلامية**، تونس - طرابلس، الدار العربيّة للكتاب، 1983.
- العبدولي (تهامي)، **النبيّ إبراهيم في الثقافة العربيّة الإسلامية**، دمشق، دار المدى، 2001.
- عجينة (محمّد)، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها**، بيروت - تونس، دار الفارابي، دار محمّد عليّ، ط. 2، 2005.
- العسكري (المرتضى)، **مائة وخمسون صحابي مختلق**، بغداد، منشورات كلّية أصول الدين، 1969.
- عليّ (جواد)، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، بيروت، ط. 2، 1413هـ/ 1993 م.
- عمامو (حياة)،
  - «السلطة والشرعيّة في نظام الحكم الإسلاميّ المبكّر»، ضمن: **السلطة وهاجس الشرعيّة في الثقافة الإسلامية**، صفاقس، دار أمل للنشر والتوزيع، 2005، ص ص 11-107.

– **أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام**، تونس، دار الجنوب للنشر، 1996.

- فان إيس (جوزيف)، **بدايات الفكر الإسلاميّ: الأنساق والأبعاد**، الدار البيضاء، الفنك، 2000.
- فلاتة (عمر)، **الوضع في الحديث**، بيروت - دمشق، مؤسّسة مناهل المعرفة / مكتبة الغزالي، 1401هـ/ 1981 م.
- فوكو (ميشيل)، «نحو نقد العقل السياسي»، ترجمة جورج أبي صالح، **الفكر العربي المعاصر**، العدد 43، (1987)، ص ص 51-63.
- القاضي (محمّد)، **الخبر في الأدب العربي**، تونس -بيروت، منشورات كلّية الآداب بمنّوبة/ دار الغرب الإسلاميّ، 1998.
- قرامي (آمال)، **قضيّة الردّة في الفكر الإسلاميّ الحديث**، تونس، دار الجنوب، 1996.
- القشوري (فاطمة)، **عائشة في مدوّنة الحديث والطبقات**، (بحث لنيل شهادة الماجستير، مرقون بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، 2003).
- قويعة (حافظ)، «محرج القرآن في جامع البيان»، ضمن **أعمال ندوة أبو جعفر محمّد ابن جرير الطبري**، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، 2003-2004. (نشرت أعمال الندوة سنة 2005)، ص ص 89-114.
- الكاندهلوي (محمّد يوسف)، حياة الصحابة، بيروت، دار الفكر، 1423هـ/ 2002 م.
- كريّم (عليّ)، **المبشرون بالجنة وأثرهم في رواية الحديث**، (بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة، مرقون بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة، 2004).
- مسلماني (مالك)، **ميلاد الدولة الإسلاميّة**، اللاذقيّة، دار الحوار، 2001.
- المقرم (عبد الرزّاق)، **مقتل الحسين**، النجف، 1383هـ/ 1963 م.
- الموسوي (عبد الحسين شرف الدين)، **أبو هريرة**، قم، انتشارات أنصاريان، 1965.
- نصّار (حسين)، **نشأة التدوين التاريخيّ عند العرب**، بيروت، منشورات اقرأ، 1980.
- نولدكه (تيودور)، **تاريخ القرآن**، تعريب جورج تامر وآخرين، بيروت، 2004.
- هوّاري (زهير)، **السلطة والمعارضة في الإسلام، بحث في الإشكاليّات الفكريّة والاجتماعيّة**، 11-132هـ/ 616-750 م.
- الوريمّي بوعجيلة (ناجية)،

– «موقف الخوارج من الأخبار»، **حوليّات معهد بورقيبة للغات الحيّة**، عدد 3، 1998.

- **الإسلام الخارجي**، بيروت، دار الطليعة، 2006.
- **في الائتلاف والاختلاف، ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلاميّ القديم**، دمشق - بيروت - بغداد، دار المدى، 2004.

• ياسين (عبد الجواد)، **السلطة في الإسلام**، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، ط. 2، 2000.

المراجع في غير اللسان العربي

• Abbot (N.), *Aishah, the beloved of Mohammed*, The University of Chicago Press, 2nd impression, 1944.
• Abdesselem (M.), *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du III /IX siècle*, Publications de l'Université de Tunis, 1977.
• Abric (J. C.), « Les représentations sociales : aspects théoriques », in *Pratiques sociales et Représentations*, Paris, PUF, 1994, pp. 11-35.
• Arkoun (M.), *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1973.
• Balandier (G.), *L'anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967.
• Bastide (R.), *Sociologie des mutations religieuses*, Paris, PUF, 1970.
• Birkeland (H.), « Old Muslim opposition against interpretation of the Koran », in *The Qur'ān: Formative Interpretation*, British Library, 1999, pp. 41-79.
• Bouhdiba (A.W.),
  - « Les Arabes et la couleur », in *Culture et société*, Publications de l'Université de Tunis, 1987, pp. 73-85.
  - *La sexualité en Islam*, Paris, Quadrige/PUF, 6e édition, 2001.
• Bourdieu (P.), *Langage et pouvoir* symbolique, Paris, Points, 2001.
• Caillois (R.), *Images, images : Essais sur le rôle et les pouvoirs de l'imagination*, Paris, 1966.
• Camille (M.), *L'autorité dans la pensée musulmane* : *Le concept d'Ijmā* (*consensus*) *et la problématique de l'autorité*, Paris, 1975.
• Castoriadis (C.),
  - « Institution de la société et religion », in *Esprit*, mai 1982, pp. 116-131.
  - *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
• Chabbi (J.), « Histoire et tradition sacrée », in *Arabica*, tome XLIII, fasc.1, 1996, pp. 189-205.
• Charnay (J. P.), *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, Sindbad, 1977.
• Collectif, *L'Etrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, Paris, 1978.
• Dabashi (H.), *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*, New Brunswick and London, (w.d).

- De Certeau (M.), *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.
- Denny (F. M.), « Ummah in the constitution of Medina », in *JNES*, 36, (1977), pp. 39-47.
- Djaït (H.), *La grande discorde*, Paris, Gallimard, 1989.
- Durand (G.),
  - *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1968.
  - *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992.
- Durkheim (E.),
  - « Représentations individuelles et représentations collectives », in *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1967, pp. 1-48.
  - *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1994.
- El Calamawy (S.), « Narrative elements in the Hadith literature», in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, London, Cambridge University Press, 1983, pp. 308-316.
- Enriki (G.), *Les deux héros de l'Islam : Ali, Houssein*, Beyrouth, Dar al-Kitab Allubnani, 1969.
- Fahd (T.), *La divination arabe*, Paris, Sindbad, 1987.
- Fakkar (R.), *Réflexions sur l'Islam : Fondements de croyance et aspect social*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1972.
- Filali-Ansary (A.), « Narration et représentations religieuses », in *Croyances : idéologies, prophéties, événement*, Casablanca, Les Editions Toubkal, 1999.
- Freud (S.), *Introduction à la psychanalyse*, traduit de l'allemand par S. Jankévitch, Editions Payot, 1961.
- Gibb (H.A.R.),
  - « The evolution of government in early Islam », in *SI*, IV, (1955).
  - « The structure of religious thought in Islam », in *Studies on the civilization of Islam*, London, 1962.
- Gilliot (C.),
  - « Imaginaire social et magāzīa : Le succès décisif de la Mecque », in *Journal Asiatique*, CCLXXV, (1987), pp. 45-64.
  - « La transmission des sciences religieuses », in *Etats, Sociétés, et Cultures du monde musulman médiéval (X^e-XV^e siècle)*, PUF, 2000, tome 2, pp. 327-351.
  - « Les débuts de l'exégèse coranique », in *R.E.M.M.M*, n° 58, 4^ème trimestre, 1990, pp. 82-100.
  - « Portrait mythique d'Ibn 'Abbās », in *Arabica*, XXXII (1985), pp. 127-184.
- Girard (R.), *La violence et le sacré*, Paris, Editions Bernard Grasset, 1972.
- Godelier (M.), *La production des grands hommes*, Gallimard, 1982.
- Goldfeld (I.), « The *Tafsīr of 'Abdallāh b. 'Abbās », in Der Islam*, 58, (1981), pp. 125-135.

- Goldziher (I.),
  - « L'oiseau représentant l'âme dans les croyances populaires des musulmans », in *Arabica*, VII, (1960), pp. 257-260.
  - *Etudes sur la Tradition islamique*, traduit par Léon Bercher, Paris, Maisonneuve, 1984.
- Goody (J.),
  - *La raison graphique*, traduit de l'anglais et présenté par Jean Bazin et Alban Bensa, Paris, Les Editions de Minuit, 1979.
  - *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge University Press, 1989.
- Haarmann (U.), « Abu Dharr: Muhammad's Revolutionary Companion », in *MW*, 68, (1978), pp. 285-289.
- Halim (I. A.), « Abū Bakr prior to his election as the first khalifa in Islam », in *IC*, 53, (1979), pp. 149-161.
- Hopper (V. H.), *La symbolique médiévale des nombres*, traduit par Richard Crevier, Paris, Editions Gérard Monfort, 1995.
- Horovitz (J.),
  - « 'Abdullāh Ibn Salām », in EI_2, t. 1, pp. 53-54.
  - « The earliest biographies of the prophet and their authors », in *IC*, 1, (1927) pp. 535-559; 2, (1928) pp. 164-182.
- Hourani (G.), « The basis of authority of consensus in Sunnite Islam », in *SI*, XXI, (1964), pp. 13-60.
- Jadaane (F.), « Les conditions socioculturelles de la philosophie islamique », in *SI*, XXXVIII, (1973), pp. 5-60.
- Jeffery (A.), *Materials for the History of the Text of the Qur'ān, the Old Codices*, Leiden, Brill, 1937.
- Jodelet (D.),
  - « Représentations sociales : phénomènes, concept et théorie », in *Psychologie sociale*, sous la direction de Serge Moscovici, Paris, Quadrige, PUF, 2003, pp. 363-384.
  - « Représentations sociales : un domaine en expansion », in D. Jodelet (Ed), *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1989.
- Jouili (M.), *Le leader politique dans l'imaginaire islamique, deux archétypes : 'Ali et Mu'awiya, Essais d'anthropologie politique et religieuse*, (thèse de doctorat, dactylographiée, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sorbonne, 1995).
- Juynboll (G. H. A.),
  - *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadīth*, Cambridge, 1985.
  - *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*, Brill Leiden, 1969.

- Kern (L. L.), « Companions of the Prophet », in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden, Brill, 2001, pp. 386-390.
- Khan (Amanullah), « Ilm al-hadīth and its influence on historiography », in *J. research (humanities)*, III, (1966), pp. 163-173.
- Kinberg (L.), « What is meant by Zuhd? » in *SI*, LXI, (1985), pp. 27-44.
- Lammens (H.), *Fātima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la Sī ra*, Rome, Sumptibus Pontifich Instituti Biblici, 1912.
- Laoust (H.),
  - « La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Hillī », in *REI*, XXXVI, (1966), pp. 35-60.
  - « Le rôle de 'Ali dans la Sīra chiite », in *REI*, 30, (1962), pp. 7-26.
- Le Goff (J.), *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1991.
- Lecomte (G.), *Ibn Qutayba, l'homme, son œuvre, ses idées*, Institut Français de Damas, 1965.
- Mernissi (F.), *Le Harem politique : Le Prophète et les femmes*, Paris, 1987.
- Mingana (A.), « Syriac influence on the style of the Kuran », in *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester University Press, vol 11, n° 1, (1927), pp. 77-89.
- Miquel (A.), « Pour une relecture du Coran : Autour de la racine (n.w.m) », in *SI*, XLVIII, (1978).
- Moliner (P.), *Images et représentations sociales, de la théorie des représentations à l'étude des images sociales*, Presses Universitaires de Grenoble, 1996.
- Moscovici (S.), *La Psychanalyse; son image et son public*, Paris, PUF, 1976.
- Rahman (F.), « Sunna and Hadīth », in *Islamic Studies*, I, (1962), pp. 1-36.
- Ricœur (P.),
  - « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé» *in Annales, Histoires, Sciences sociales, Année 2000, Volume 55, n° 4*, pp. 731-747.
  - « Entre mémoire et histoire », in *Projet*, n° 248, 1996, pp. 7-16.
- Rippin (A.), « Ibn 'Abbās's al-Lughāt fī'l-Qur'ān », in *B.S.O.A.S*, vol XLIV, part. 1, (1981), pp. 15-25.
- Robson (J.),
  - « Abū Hurayra », in *EI₂*, Vol. 1, pp. 132-133.
  - « Standards applied by Muslim traditionists », in *Bull*, John Rylands Lib, 43, (1961), pp. 459-479.
- Rosenthal (E. I. J.), *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1968.
- Royster (J. E.), « Muhammad as teacher and exemplar », in *MW*, 68, (1978), pp. 235-258.
- Sartre (J.-P.), *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940.
- Seca (J. M.), *Les représentations sociales*, Paris, Armand Colin, 2001.

- Serjeant, « The sunna jāmia, a pact with the Yathrib jews and the tahrīm of Yathrib; analysis and translation of the documents comprised in the so-called: Constitution of Medine », in *B.S.O.A.S*, 1987/1, pp. 1-40.
- Shoufani (E.), *Al-riddah and the Muslim Conquest of Arabia*, Toronto, 1972.
- Siddiqi (M.Z.), « The services of the prophet of Islam to his traditions », in *IC*, 35, (1961), pp. 130-135.
- Sourdel (S.) « Une profession de foi de l'historien Al'Tabarī, », in *R.E.I*, XXXVI, (1968), pp. 177- 199.
- Stowasser (B.), « The mothers of believers in the Hadīth », in *MW*, Vol. 82, (1992), pp. 1-36.
- Tyan (E.), *Le Califat*, Paris, 1954.
- Vadet (J. C.),
  - « Ibn Masoud », *in* EI_2, Vol. 3, pp. 897-899.
  - « Une défense philosophique de la sunna: les Manâqib al-islam d'al-Amirī», in *REI*, XLI/2, (1974) ; XLIII/1 (1975).
- Vaglieri (L.V.),
  - « Al Husayn B. 'Ali B. Abī Ṭālib », in EI_2, Vol. 3, pp. 628-636.
  - « 'Abdallāh b. 'Abbās », in EI_2, Vol. 1, pp. 41-42.
- Vogt (M.), *Figures de califes entre histoire et fiction, al Walīl b.Yazīd et al-Amīn dans la représentation de l'historiographie arabe de l'époque abbasside*, Orient Institut Beirut, 2006.
- Watt (W.M.),
  - « Conditions of membership of the islamic community initiation », in *Studies in the history of religions supplements to Numen X*, 1965, pp. 195-201.
  - *Islam and the Integration of Society*, London, 1961.
  - *The Formative Period of Islamic Thought*, Edimbourg University Press, 1973.
- Yazigi (M.), « Hadīth al-'ashara or the political uses of a tradition », in *Studia Islamica*, 86, (1997/2), pp. 159-167.

فهرس المحتويات

تنويه وإسداء شكر 7

الرموز والمختصرات 9

مقدّمات 11

1. المقدّمة العامّة 11
2. المقدّمة الثانية: في الدراسات السابقة 18

أ. التيّار الإيماني التمجيدي 18

ب. نقد الصحابة من داخل المؤسّسة الدينيّة 19

ت. المنزع الجداليّ في نقد الصحابة 20

ث. البحث التاريخيّ 22

ج. البحث التاريخيّ الوضعانيّ 23

ح. البحث التاريخيّ النقديّ 25

خ. المنهج الأنثروبولوجيّ التأويليّ 27

3. المقدّمة الثالثة: منهج البحث 28

أ. نظريّة التمثّل الاجتماعيّ 31

ب. في العلاقة بين الصورة والتمثّل الاجتماعي 34

ت. مدوّنة البحث 35

ث. اختيار النماذج 38

ج. تبويب البحث 42

الباب الأوّل: المثال السياسي 47
الفصل الأوّل: الخليفة الشرعيّ 53
1. أبو بكر بين معارضيه وشرعيّة خلافته 55
2. مستندات الشرعيّة 62
أ. السابقة في الإسلام 62
ب. التلقيب بالصدّيق: الدلالات والتوظيف 68
ت. القرشيّة 75
ث. الرفقة في الهجرة 80
ج. من الإمامة الصغرى إلى الإمامة العظمى 83
الفصل الثاني: الراعي العادل 87
1. عمر بين النصّ والسياسة 91
2. موافقات عمر أو تبرير الاجتهاد 100
3. الاقتراب من مرتبة النبوّة 110
4. الإنذار بمقتل عمر 116
الفصل الثالث: السلطة الروحيّة 119
1. عليّ وخصومه 123
أ. عائشة 123
ب. طلحة والزبير 128
2. تبرئة عليّ وتعديل خصومه 132
3. النزعة الجداليّة وتأويل الفضائل 137
4. القرابة وتبعاتها 143
خاتمة الباب الأوّل 151

الباب الثاني: من السياسيّ إلى الأخلاقيّ 153
الفصل الأوّل: من إيثار القبيلة إلى الشهادة 161
1. العودة إلى أخلاق القبيلة 163
2. درء المطاعن على عثمان وتكريس مفهوم الشهادة 172
الفصل الثاني: الزهد والإنفاق بين الأخلاق والسياسة 183
1. صورة المنفق 186
2. صورة الزاهد 194
الفصل الثّالث: المؤامرة والثأر 205
1. تحكيم أبي موسى 211
2. ثأر الحسين 218
خاتمة الباب الثاني 225

الباب الثالث: المرجعيّة العلميّة 227
الفصل الأوّل: العلماء مبشّرين وشهداء 233
1. التبشير بمحمّد 233
2. الشهادة على نبوّة محمّد 245
الفصل الثاني: العلم بالتأويل 255
1. ولادة المفسّر 265
2. صغر السنّ والتفقّه في الدين 267
3. وفاة المفسّر 272
الفصل الثالث: الرواية عن النبيّ 277
1. المطاعن على أبي هريرة 283
2. أبو هريرة: ذلك المجهول 286
3. قوّة الحفظ 291

4. أبو هريرة: الغريب الزاهد 295

خاتمة الباب الثالث 299

الباب الرابع: الصورة وصداها 301

الفصل الأوّل: الصورة: الأسس والوظائف 305

1. أسس تشكيل الصورة 305

أ. الاصطفاء 308

ب. الدعاء 309

ت. البشارة 310

ث. الرؤيا 313

2. وظائف الصورة 317

أ. تصويب التاريخ 318

ب. جدل المخالفين 320

ت. تكريس سلطة النقل ومرجعيّة السلف 322

الفصل الثاني: صورة الصحابي وتنظيم المجتمع 325

1. صورة الخليفة: الصورة المركز 329

أ. الاصطفاء للخلافة 332

ب. العدل والسهر على الرعيّة 336

ج. في دائرة القرابة من النبيّ 338

2. تحديد العلاقات بالخليفة 341

خاتمة الباب الرابع 349

الخاتمة 351

المصادر والمراجع 359

إنّ الناظر في كتب الطبقات والتراجم والتاريخ وحتّى كتب الفرق والمقالات والعقائد يمكن أن يتبيّن دون صعوبة كبيرة أنّ منزلة الصحابة في الضمير الإسلاميّ قد شهدت تحوّلات كثيرة، فالواضح أنّه لم تكن لهم المكانة الكبيرة التي اكتسبوها لاحقاً في التاريخ بعد استقرار المذاهب الكلاميّة وقيام العلوم الإسلاميّة من تفسير وحديث وفقه وغيرها، ويمكننا القول إنّه بداية من القرن الثالث بالخصوص، أي في الفترة اللاحقة للتدوين...

في مثل هذه السياقات العامّة نحاول قراءة أخبار الصحابة وفضائلهم في كتب الحديث، وكيف صاغت لهم المرويّات والأخبار صوراً تنأى بهم عن إكراهات السياسة والاجتماع، يقبلها الضمير ويستسيغها فلا يتمّ التطرّق إلى ما يخدش صورة الصحابة المثاليّة، تلك الصورة التي انبنت عليها المؤسّسة الدينيّة بما يروى عن سلوك الصحابة وأخلاقهم ومعاملاتهم وعلمهم وكلّ ما يتعلّق بهم. إنّ صورة الصحابة بهذا المعنى هي المشكّلة للمؤسّسة الدينيّة التي تعتبر ضرباً من ضروب التمثّل الاجتماعي، ترى المجموعة فيها نفسها وتسقط عليها أحلامها وطموحاتها، وتجعل منها مثالاً للاقتداء.

والأسئلة المطروحة هنا كيف تشكّلت تلك الصورة؟ وكيف نظرت أجيال المسلمين المتلاحقة إلى الصحابة؟ وما هي وظائف تلك الصورة في التاريخ؟

نادر الحمّامي

باحث تونسي متخصص في الفكر الإسلامي والمتخيّل الديني والتاريخي



الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com



